حاشیہ مولانا فضلِ حق خیرآبادی

علیٰ

شرح السلّم للقاضی مُبارک

6023

ناشر

دار العلوم ضیاء شمس الاسلام ۰ سیال شریف ضلع سرگودھا

ذلک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء

الحاشیۃ للمولوی فضل حق الخیرابادی

علی

شرح السلم للقاضی مبارک تجاوز عنہ الهادی

دار العلوم ضیاء شمس الاسلام سیال شریف ضلع سرگودھا

تعداد : ——————— ۱۰۰۰

طابع : ——————— ڈاکٹر تسخیر احمد مہتمم دار العلوم سیال شریف

مطبع : ——————— ایور گرین پریس - لاہور

ناشر : ——————— دار العلوم ضیاء شمس الاسلام سیال شریف

قیمت ——————— ۳۰/ روپے

(ری پرنٹ ایڈیشن)

لاہور میں ملنے کے پتے

سٹاکسٹ : مکتبہ قادریہ - جامعہ نظامیہ رضویہ اندرون لوہاری دروازہ لاہور

تفضیل میڈیکل اسٹور سوپر مارکیٹ - شاہ جمالؒ - لاہور

فون - ۴۱۰۷۷۰

تعریف بالمحشی العلام قدس سرہ

مولدہ ونسبہ

ہو الامام الہمام، مرجع الفضلاء الاعلام، فخر الحکماء والمتکلمین، البطل الحریۃ المعلم الرابع للمنطق والحکمۃ، الاستاذ المطلق شیخنا العلامہ محمد فضل حق الشہید العمری الچشتی الحنفی الخیرآبادی تغمدہ اللہ بالایادی ولد رحمہ اللہ تعالیٰ سنۃ اثنتی عشرۃ بعد الالف و مائتین من ہجرۃ نبی الثقلین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ویتصل نسبہ بسیدنا امیر المؤمنین غیظ المنافقین عمر الفاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ باثنین وثلاثین واسطۃ ولذا کان رحمہ اللہ تعالیٰ راسخا فی الدین، شدیدا علی الکفرۃ والمبتدعین المنتقصین لحضرۃ سید المرسلین علیہ صلوات رب العالمین۔

تلقیہ العلم وثبت مشائخہ

تلمذ فی العلوم العقلیۃ والنقلیۃ علی ابیہ الفاضل العلام، البحر الطمطام مولانا محمد فضل امام (۱۲۴۴ھ/۱۸۲۹م) واخذ الحدیث عن شیخ المحدثین مولانا الشاہ عبد القادر المحدث الدہلوی (م ۱۲۴۲ھ/۱۸۲۷م) ابن مولانا الشاہ ولی اللہ المحدث الدہلوی (۱۱۷۶ھ/۱۷۶۲م) واستفاد من امام المحدثین مولانا الشاہ عبد العزیز المحدث الدہلوی (۱۲۳۹ھ/۱۸۲۴م) حکی انہ انشد قصیدۃ علی قصیدۃ امرء القیس وعرضہا علی شیخہ الشاہ عبد العزیز المحدث الدہلوی فاشار الشیخ الی غرابۃ بعض الالفاظ فاستشہد العلامۃ بعشرین شعرا من کلام المتقدمین فقال الشیخ قدس سرہ انک مصیب وقد وقع لی السہو، ولما صنف سراج الہند الشاہ عبد العزیز المحدث الدہلوی "تحفۂ اثناعشریۃ" فی رد الشیعۃ جاء مجتہد ایرانی من اولاد میر باقر داماد الشیعی بدہلی لیناظر الشیخ المحدث فلقیہ العلامۃ محمد فضل حق الخیرآبادی وہو ابن اثنتی عشرۃ سنۃ وجری فی اثناء الکلام ذکر

الافق المبین تصنیف الباقر الشیعی فاعترض علیہ العلامۃ بوجوہ عدیدۃ ورد کلامہ بطرق سدیدۃ فبہت المجتہد وہرب فی آخر اللیل مختفیا وعاد الی موطنہ خائبا خاسئا۔

فرغ العلامۃ من جمیع العلوم العالیۃ والآلیۃ واشتغل بتدریسہا وہو ابن ثلث عشرۃ سنۃ فی عام (۱۲۲۵ھ/۱۸۰۹ء) وبعد ذلک حفظ القرآن المجید فی اربعۃ اشہر وبضع ایام وبایع علی ید شیخ العصر المعروف بدھومن شاہ الدہلوی فی السلسلۃ العالیۃ الچشتیۃ۔

علومہ ومعارفہ وآراء المشاہیر فیہ

وکان رحمہ اللہ تعالیٰ فائقا علی جمیع الاقران فی العلوم الاصلیۃ والفرعیۃ، متخصصا فی اصول الفقہ والعلوم الادبیۃ والکلامیۃ، اما المعقولات فقد بلغ فیہا درجۃ الاجتہاد ولایدانیہ فیہا احد فی عصرہ

قال الطبیب عبدالحی المدیر السابق لندوۃ العلماء بلکھنؤ فی الجزء السابع من "نزہۃ الخواطر وبہجۃ المسامع والنواظر" فی ترجمۃ العلامۃ۔

"احد الاساتذۃ المشہورین، لم یکن لہ نظیر فی زمانہ فی الفنون الحکمیۃ والعلوم العربیۃ"

وقال السید احمد خان مؤسس کلیۃ علی گڑھ فی آثار الصنادید

"فرید الدہر فی جمیع العلوم والفنون، کان فکرہ العالی مؤسس اساس المنطق والحکمۃ، لم یکن لعلماء العصر وفضلاء الدہر مجال ان یحضروا فی حضرتہ للمناظرۃ، وکثیرا ما شوہد ان ارباب الکمال لما سمعوا حرفا من کلامہ افتخروا بتلمذہ"

وقال المحرر محمد جعفر التھانیسری فی السوانح الاحمدیۃ فی حقہ۔

"مجسمة المنطق و مصحح اغلاط افلاطون و سقراط و بقراط"

و قال مولانا محمد الدین فی روضة الآداب

"قصائده الغراء فائقة علی قصائد امرء القیس و لبید، و له ید طولیٰ فی النظم و النثر بحیث لا یکون له عدیل فی السلف و الخلف الا قلیل بلا مبالغة"

و الحق انه حقیق بان یسمی المعلم الرابع -

اشتغاله بالقصائد و المدائح

و کان رحمه اللہ تعالیٰ اشعر اہل العصر، نظمه ینیف علی اربعة آلاف شعر و غالب کلامه مشتمل علی مدح سید الابرار محمد المختار صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم و ذکر المحن الشاقة التی تحملها زمن جلائه بجزیرة اندمیان، و بعضه فی ہجو الکفار و ذم الفرقة الطاغیة الوہابیة، له قلم سیال و فکر سلیم، کلما یتوجه الی ایضاح مسئلة یظن ان غیاہب الشکوک تزول ببیانه و انوار الحق تبدو من فیه و لسانه،

و من شعره فی مدح سید الانبیاء صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم،

ہو اول النور السنی تبلجت	بضیائه فی العالم الاضواء
ہو اول الانباء، آخرہم به	ختم النبوة و ابتدا الابداء
بدء برا ابدی المہیمن سرّہ	فلاجله الایداء و الابداء
قد خصه الباری باوصاف علیً	لم یعطها الاحداث و القدماء
اعطاه فضلا لیس یمکن ان یکو	ن له شریک فیه او شرکاء
اسماه اذ اسماه بالحسنیٰ فمن	اسماء خالقه له اسماء
بر رحیم مفضل ذو قوة	ہاد رؤف محسن معطاء

ثبت مناصبه و تدریسه و تلامذته

وبعد ما فرغ من تحصیل العلوم صار محسود الاقران وفاز بمراتب عالیة
بدار الملک دہلی وجھجر وتونک والور ونال منصب الصدارة بلکھنؤ ورامپور
ومع ذلک کان یشتغل بتدریس العلوم الدینیة والفنون العقلیة، توجہ الی
جنابہ الطلبة والعلماء للاستفادة والاستفاضة من آفاق العالم حتی صار وابر
صحبتہ وفیضان کرمہ ممن تنعقد علیھم الانامل واغترف من بحر علومہ جمع کثیر من العلماء
وجم غفیر من الفضلاء، فلنکتف بذکر بعض المشاہیر والا فالاحصاء عسیر جداً۔
منہم ابنہ العلامة شمس العلماء محمد عبد الحق الخیر آبادی صاحب التصانیف
الکثیرة (۱۳۱۶ھ/ ۱۸۹۹م) وعلامة الدہر مولانا ہدایت اللہ الجونفوری
(۱۳۲۶ھ/ ۱۹۰۸م) استاذ صدر الشریعة مولانا امجد علی الاعظمی مؤلف
"بہار شریعت" والفاضل المتبحر تاج الفحول، محب الرسول مولانا الشاہ
عبد القادر البدایونی (۱۳۱۹ھ/ ۱۹۰۹م) ابن سیف اللہ المسلول مولانا
الشاہ فضل رسول البدایونی (۱۲۸۹ھ/ ۱۸۷۲م) والفاضل الادیب
مولانا فیض الحسن السہارنفوری محشی الکتب الکثیرة (۱۳۰۴ھ/ ۱۸۸۷م)
واستاذ الاساتذة مولانا ہدایت علی البریلوی (۱۳۲۲ھ/ ۵-۱۹۰۴م) والفاضل
العلامة محمد عبد اللہ البلکرامی والفاضل العلامة مولانا عبد العلی الرامفوری المتخصص
فی الریاضیات (۱۳۰۳ھ/ ۶-۱۸۸۵م) استاذ مجدد المائة الحاضرة،
الحضرة الاعلیٰ مولانا الشاہ احمد رضا البریلوی والنواب یوسف علی خان،
والنواب کلب علی خان الوالیین لریاسة رامفور وغیرہم من الفضلاء الکبار

مصنّفاتہ

ولہ تصانیف عالیة، شاہدة علی جلالة فضلہ وغزارة علمہ، دالة علیٰ قوة استدلالہ
وکمال فصاحتہ، فقد اتیٰ فیہا بتحقیقات معجبة رائقة وتدقیقات مطربة فائقة

خلت عنها الزبر السالفة ولم يبلغ اليها احد من المهرة ، وفيما يلی ثبت مصنفاته

١ــــ الجنس الغالی فی شرح الجوہر العالی

٢ــــ حاشیۃ الافق المبین للمیر باقر داماد

٣ــــ حاشیۃ تلخیص الشفاء للشیخ ابی علی ابن سینا

٤ــــ الہدیۃ السعیدیۃ ، فی الحکمۃ

٥ــــ رسالۃ فی تحقیق العلم والمعلوم

٦ــــ الروض المجود فی تحقیق حقیقۃ الوجود : بیّن فیها بالقال مسئلۃ وحدۃ الوجود التی تتعلق بالحال ۔

٧ــــ رسالۃ فی تحقیق الکلی الطبعی

٨ــــ رسالۃ فی تحقیق التشکیک فی الماہیات

٩ــــ شرح تہذیب الکلام للعلامۃ التفتازانی

١٠ــــ تحقیق الفتوٰی فی ابطال الطغوٰی : رد فیہا علی امام الوہابیۃ فی الہند اسمٰعیل الدہلوی الذی انکر ثبوت الشفاعۃ بالمحبۃ والوجاہۃ للانبیاء والاولیاء

١١ــــ امتناع النظیر : کتاب وحید فی بابہ ، اثبت فیہ امتناع نظیر سید الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم فی الاوصاف الکاملۃ بدلائل قاہرۃ اعیت المخالفین عن المعارضۃ والمقاومۃ ، رد فیہا علی اسمٰعیل الدہلوی وتلمیذہ حیدر علی التونکی

١٢-١٣ــــ الثورۃ الہندیۃ وقصائد فتنۃ الہند : افصح فیہا اجمالا عن اسباب جہاد الحریۃ سنۃ ١٨٥٧م لاستیصال مظالم البراطنۃ عن اہل الہند وعواقبہا وما جرٰی علیہ من المحن والمصائب ۔

١٤ــــ حاشیۃ شرح السلم للقاضی محمد مبارک الکوفاموی

اہتم بطبع ہذہ الحاشیۃ مرۃ ثانیۃ الدکتور تسخیر احمد بامر شیخ الاسلام والمسلمین

فضیلۃ الشیخ محمد قمر الدین مدظلہ العالی صاحب السجادۃ بسیال الشریف،
ولا شک ان ہذہ الحاشیۃ من اعظم آثار العلامۃ محمد فضل حق الخیر آبادی قدس سرہ
وقد افتخر بہا حین سئل عند جلائہ بجزیرۃ اندمیان عن الآثار التی ترکہا فی الہند
فاشار الی ہذہ الحاشیۃ وابنہ العلامۃ محمد عبد الحق الخیر آبادی رحمہ اللہ تعالیٰ۔
ولا ریب فی ان ہذہ الحاشیۃ ینبغی ان یفتخر بہا، کیف لا وقد فصل فیہا مسائل
منطقیۃ ومباحث حکمیۃ کانت معرکۃ للفحول تفصیلا لا یحوم حولہ شک، کانہ دائرۃ
المعارف للمیزان والحکمۃ، ولہ فی کل مسئلۃ مذہب یستدل علی مختارہ بالبراہین والحجج
القاطعۃ ویرد علی المخالفین بوجوہ کثیرۃ تزلزل قصور المخالفۃ ومن طالع ہذہ الحاشیۃ
لا یتردد فی ان مؤلفہا قد بلغ مرتبۃ الاجتہاد فی المنطق والفلسفۃ، لا بأس بالاشارۃ
الی البعض المباحث المطویۃ فی ہذہ الحاشیۃ۔

قد اورد فیہا تحقیق لفظ السبحان بما لا مزید علیہ، واحقاق مذہب الصوفیۃ
الصافیۃ من بین المذاہب الواقعۃ فی علم الباری تعالیٰ اجل مجدہ فی الازل، وتحقیق
الجعل البسیط، وبیان حصول الاشیاء بانفسہا واشباحہا وما ہو المختار فیہ، وتحقیق متعلق
التصدیق، وتحقیق ان البداہۃ والنظریۃ ہل ہما صفتان للعلم او المعلوم، وبحث المعقول
الثانی، وبیان النزاع بین القدماء والمتاخرین فی اجزاء القضیۃ والقول الفصیل فیہ،
ومبحث الوجود الذہنی ودفع الشبہات الواردۃ علیہ، وتحقیق ان علۃ الاحتیاج
الی الجاعل الامکان لا الحدوث، وکشف القناع عن وجود الکلی الطبعی فی الخارج
وغیر ذالک من المباحث الغامضۃ بعبارات فصیحۃ سہلۃ المأخذ۔

زہد و تصوف

وکان رحمہ اللہ تعالیٰ مع الامارۃ الظاہرۃ والریاسۃ العلمیۃ متبعا للشریعۃ السنیۃ
والسنۃ النبویۃ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام قال مولانا عبد اللہ البلگرامی فی مقدمۃ

ولا يشغله ما رزقه الله تعالیٰ من الافیال والجلاد ، والصافنات الجیاد ،
عن طاعتہ اللہ فیما امره ونهاه ، فکان من رجال لا تلهیهم تجارة ولا بیع عن ذکر اللہ

جسمہ رہن صحبۃ السلطان   قلبہ فی تذکر الرحمن

وکان مواظبا علی ختمۃ القرآن فی کل اسبوع من الایام ، والصلوٰۃ النافلۃ فی جوف
اللیل والناس نیام ، فمن کان مواظبا علی التطوعات فما ظنک بہ فی المکتوبات ،
وکان رحمہ اللہ تعالیٰ خاضعا خاشعا ، الی رحمۃ اللہ تعالیٰ وعفوہ راجیا ، یشہد
بذلک ما قال فی مکتوب ارسلہ الی مولانا حیدر علی الفیض آبادی حیث قال
واما ما استکشف عنہ المولی الجلیل ، عن حال النزیل الذلیل ، فانما
ہو خال خال وخال ، بل شن بال مغطی بسربال ، مبتلی بوبال
غیر ذی خطر وبال ، لا یستاہل ان یخطر بخاطر وبال ، ولا بان یسایہ مبال
فانہ انما ضیّع عمرہ فی مراش ومبال ، او توغیر وخبال ، لا یتوسم
فیہ من العلم علامۃ ، وقصاریٰ امرہ انہ تکلامۃ ، یحفظ قصصا واساطیر
مخترعۃ ، مخترعۃ مختلفۃ فی باب الامامۃ ، وہی اکاذیب موضوعۃ ،
لا احادیث مرفوعۃ ، قد صاغہا صواغون طاغون ، وتناقلہا
راوون غاوون ، یروون کذبات ویرونہا قربات ، وائمۃ
الہدیٰ یشہدون علیہم بانہم زنادقۃ ، وشہادات الائمۃ لا شک
صادقۃ

اکرام الاصدقاء وارشادہم

وکان رحمہ اللہ تعالیٰ کریم الخصال ، جمیل الفعال ، جید الاخلاق ، کثیر الاحباب
وکان الشاعر الشہیر اسد اللہ الغالب الدہلوی من خلّص احبابہ واعظم احبائہ یستفید

غالب منہ ویستشیرہ ویہتم برآیہ غایۃ الاہتمام، حتی ان الدیوان للغالب الدہلوی رتبہ العلامۃ واخرج منہ الاشعار المشتملۃ علی التعقید وامرہ بالاحتراز عن مثل تلک الاشعار وہذا احسان عظیم منہ علیہ، وقد انشد غالب مثنویا تزید اشعارہ علی مأتۃ فی تائید العلامۃ ورد الوہابیۃ وافصح فیہ مسئلۃ امتناع النظیر بالفارسیۃ، نذکر نبذا منہ

اے کہ ختم المرسلینش خواندۂ، دانم از روئے یقینش خواندۂ
این الف لامے کہ استغراق راست حکم ناطق معنیِ اطلاق راست
منشأ ایجاد ھر عالم یکے است گر دو صد عالم بود خاتم یکے است
منفرد اندر کمال ذاتی است، لاجرم مثلش "محال ذاتی" است

زیں عقیدت برنگردم والسلام
نامہ را درمی نوردم ، والسلام

وکان العلامۃ یرشدہ ویصلح کلامہ، ویعینہ فی اصلاح معاشہ ولذا کان غالب یحترمہ ویوقرہ۔

ردہ علی مبتدعی اہل زمانہ

ومن مناقب العلامۃ محمد فضل حق الخیرآبادی قدس سرہ ان اسمٰعیل الدہلوی حفید مولانا الشاہ ولی اللہ الدہلوی لما خلع ربقۃ تقلید الائمۃ عن عنقہ وانحرف عن مسلک اہل السنۃ والجماعۃ ومسلک آبائہ واعمامہ وشرع فی تنقیص شان الانبیاء والاولیاء وسارع فی تکفیر الامۃ المسلمۃ لتاثرہ عن محمد بن عبد الوہاب النجدی (کما یشہد بذالک کتابہ تقویۃ الایمان الذی ہو فی الحقیقۃ تفویۃ الایمان) فاول من انتصر لاہل الاسلام وحاول الرد علیہ ہو العلامۃ الممدوح فناظرہ تحریرًا وتقریرًا فاسکتہ وابہتہ مرارًا، وکتب ردا علیہ وعلی تلمیذہ کتابہ الشہیر "امتناع النظیر" کانہ بستان الکمالات المحمدیۃ والفضائل النبویۃ علی صاحبہا اجمل السلام واکمل التحیۃ

لم یقتدر احدان یجیب عن براہین ہذا الکتاب وصنف ایضار اداعلیہ فی مسئلۃ الشفاعۃ کتابا سماہ "تحقیق الفتوٰی فی ابطال الطغوٰی" قسمہ علی مقامات اربعۃ اثبت فیہا مسئلۃ الشفاعۃ علیٰ وفق اہل السنّۃ والجماعۃ بدلائل قاہرۃ وسخف کلام الدہلوی فی مسئلۃ الشفاعۃ من تقویۃ الایمان ببیانات باہرۃ وقال فی آخر الکتاب:

قائل این کلام لاطائل ازروے شرع مبین بلاشبہ کافر وبیدین است، ہرگز مومن ومسلمان نیست وحکم او شرعاً قتل وتکفیر است۔ (تحقیق الفتوٰی، المخطوطۃ)

اسباب جہاد الحریۃ واشتغالہ بہا

کان العلامۃ رحمہ اللہ تعالیٰ سلیم العقل، صائب الرأی، متیقظ القلب جامعا لاوصاف القادۃ، ماہرا برموز السیاسۃ، عالما باصول المعیشۃ، یشعر مافی باطن الاحول المتبدلۃ من الحوادث والمصائب، یبغض النصاری البراطنۃ لکفرہم واستیلائہم علی ممالک الہند واقطارہا ویتألم من زوال شوکۃ المسلمین وفنائہا، وکان یعتقد ان النصاری یسعون بان ینصروا سکان الہند ویحرفوہم عن دینہم واختاروا لذالک حیلا اشار الیہا العلامۃ فی "الثورۃ الہندیۃ"

۱ —— بنوا مدارس فی القریٰ والامصار لیلقنوا اطفال المسلمین دین النصرانیۃ وجدّوا فی تخریب المدارس الاسلامیۃ۔

۲ —— اخذوا جمیع المآکل والغلات بدل النقود لیصیر الناس محتاجین الیہم منقادین لہم ولایبقیٰ لاحد مجال عصیانہم ومخالفتہم۔

۳ —— ارتکبوا بمنع الختان ورفع الحجاب عن النسوان الافتتان باہل الایمان واراد وا طمس سائر احکام الاسلام والایقان۔

٤ —— کلفوا عساکر المسلمین والہنادک بذوق شحوم الخنازیر والبقر عند استعمال

البنادق۔

فثارت حرکة بین العساکر لاستیصال النصارٰی حفظا لادیانهم فقتلوا کثیرا منهم وبلغوا دار الملک دہلی وجعلوا آخر السلاطین المغلیة السلطان سراج الدین بهادر شاه ظفر امیرالهم، فجاهد المجاهدون جنود النصارٰی وبذلوا مهجهم لاستخلاص وطنهم عن ایدی الکفرة الظلمة وحفاظة اعراضهم۔

وکان العلامة اذ ذاک بالور ثم جاء بدار الملک دہلی واشتغل بانجاح جهاد الحریة، وکان له روابط سالفة بالسلطان فتقرب الیه وکان یحضر مجالس المشاورة ویشیر الی امور ضروریة منها اعانة المجاهدین بالاموال والاقوات وتعیین اهل الصلاح والخبرة علی الاعمال وانتظام تحصیل المحاصل ودعوة الرؤساء الی مشارکة الجهاد واعانة المجاهدین فکان رایه مقبولا ومعمولا حتی عین ابنه العلامة عبدالحق الخیرآبادی علی تحصیل المحاصل بکانوه وجعل میر نواب من اقاربه عاملا علی دہلی وارسل المکاتیب الی ولاة الریاسة وکان یحضّ العوام والخواص علی الجهاد تحریرًا وتقریرًا ویرغّبهم فی دفاع النصارٰی سرًّا وجهارًا، وکتب باشارة السلطان دستور المملکة، فدامت الحرب بین عساکر المسلمین وجنود النصارٰی اربعة اشهر ثم انهزم جیوش المجاهدین لعدم انخراطهم فی سلک الانتظام المستحکم، وفقدان الاقوات وخیانة بعض المسلمین الذین باعوا الایمان ببخس من الاثمان بافشاء اسرار المسلمین الی النصارٰی الکافرین۔

فلما تسلط النصارٰی علی دہلی مکث العلامة فیه خمسة ایام ولیالی مع اهله وعیاله جائعا عطشانا ثم خرج الی بلده خیرآباد مختفیا، وقتل فی هذا الزمن کثیر من المسلمین ونسائهم وصبیانهم یبلغ عددهم الآفا، واجتمع جیوش کثیرة الی ملکة عالیة (حضرت محل، ملکة اوده) فوصل الیها العلامة وصار رکنا رکینا لمجلس الشورٰی وقائدًا للعساکر ومدبرًا لامورهم فوقعت المحاربات العنیفة بین الفریقین حتی غلبت النصارٰی فاستشهد

كثير من الابطال واخذ سبيله من استطاع من النساء والرجال ، وكان ذلک خاتمة الحروب والقتال -

جلائه وشهادته

ولما تسلط النصارٰی علی جمیع البلاد وشهرت ملکة النصاری بالصفح والامان موثقة بالأیمان رجع العلامة الی بلده ولم یکن استراح حتی دعاه عامل نصرانی وحبسه وحکم علیه انه من قادة الثورة ومن اعظم اعداء الدولة البریطانیة فلذا استحق الجلاء والحبس الدائم ، فارکبوه الباخرة وارسلوه الی جزیرة اندمیان التی کان فیها کثیر من الاحرار محبوسین من قبل ، فتحمل المصائب وقاسی الشدائد ، رقم نبذا منها فی "الثورة الهندیة" و "قصائد فتنة الهند" وفی هذه الغربة لحق بجوار ربه لاثنی عشر من شهر صفر المظفر موافقا لعشرین من اغسطس (۱۲۷۸ھ/۱۸۶۱م) تغمده الله تعالی بواسع کرمه ومغفرته ، عاش سعیدا فریدا ومات حمیدا شهیدا -

---

قال محمد سعید حسرت مؤرخا لوصاله :-

قد توفی الاله فضل الحق ،	عالما جیدا بلا ریب
ان نفاه الولاة من بلده	بجفاء فلیس من عیب
قال تاریخه "لا ورکه	فضل حق" هواتف الغیب

۱۲۷۸ھ

۲۸ رجب ۱۳۹۵ھ ۸ اغسطس ۱۹۷۵م	محمد عبد الحکیم شرف القادری المدرس بالجامعة النظامیة الرضویة - لاهور باکستان

ذلک فضل اللہ یوتیہ من یشاء

الحمد للہ المنعم الذی منہ النعمۃ ومنہ المنعم علیہ ومنہ الانعام ومنہ استتباب طبع الکتاب العتیق العجیب الانیق الغریب الحایل توضیحا وتنقیحا المعانی شرح السلم للقاضی مبارک الحافل بتحقیق وایضاح للمسائل المشکلۃ المنطقیۃ مما یشتمل علیہ الکتب الدرسیۃ عنی

الحاشیۃ للمولوی فضل حق الخیرابادی

علی

شرح السلم للقاضی مبارک تجاوز عنہ الھادی

باہتمام العاجز احقر العباد الراجی لغفار القاصی یوم التناد الداعی الصمد خواجہ مصلح الدین احمد تجاوز عنہ یعلن د یسر الاحد من آن التکلیف الی الابد وعامل بوالدیہ بکرمہ الذی لا الہ حدہ ولا الہ عدہ یوم یحشر کل احد لما اعد

سنہ ۱۳۱۷ھ

فی مطبع مصلح المطابع الواقع فی الدہلی

على الشذوذ في قوله سبحان من علقمة الفاخر انتهى وقال النيشابوري في تفسير هذه الآية يعني سبحانك انسبحك تسبيحا اي ننزهك
تنزيها وهو مصدر غير متصرف ولا يستعمل الا محذوف الفعل منصوبا على المصدرية واذا استعمل غير مضاف كان سبحان علما للتسبيح
فان العلمية كما تجري في الاعيان تجري في المعاني انتهى وفي القاموس سبحان الله تنزيها لله من الصاحبة والولد معرفة ونصب
على المصدر اي ابرء الله من السوء براءة او معناه السرعة اليه والخفة في طاعته ثم قال وسبح كمنع سبحانا وسبح تسبيحا قال سبحان الله فهذا
صريح في ان سبحان مصدر سبح كمنع وانه سمع له الفعل الثلاثي المجرد وان معناه التنزيه او البراءة او قول سبحان الله وفي الصحاح
والصراح سبحان الله معناه التنزيه لله نصب على المصدر كانه قال ابرء الله من السوء براءة وفي شرح اللباب معنى سبحان الله اسبح الله
تسبيحا اي انزهه تنزيها وهو في الاصل مصدر سبح كغفر غفرانا قال الشاعر ؎ قبح الآله وجوه تغلب كلما ÷ سبح الحجيج وكبروا
اهلالا ÷ فهذه الاقاويل نصوص على ان سبحان مصدر سبح الثلاثي المجرد وانه منصوب بفعل مضمر متروك اظهاره وعلى هذا التقدير فيه
احتمالان اولهما ان يكون متعديا كالتسبيح بمعنى التنزيه ويدل عليه انهم صرحوا بكونه مصدرا وفسروه بالتنزيه وعلى هذا يكون سبحان
مصدرا حذف فعله لقصد الدوام واللزوم ولما حذف الفعل اضيف المصدر الى المفعول المختص به وبعد الاضافة لم يجز اظهار فعله
لان حق المفعول ان يتصل بالفعل معمولا له ولا يتم ذلك مع لزوم اضافة المصدر اليه وثانيهما ان يكون لازما وح يحتمل وجهين الوجه
الاول ان يكون معناه البراءة كما يدل عليه ما في القاموس والصحاح والصراح في تفسيره اعني اي ابرء الله من السوء براءة وعلى هذا يكون
مفعولا مطلقا للفعل المقدر اللازم من قبيل قولهم انبته الله نباتا ويكون اضافته اليه سبحانه اضافة المصدر الى فاعله الذي هو مفعول
الفعل الناصب له وقد صرح الرضي في شرح الكافية بان المصادر اذا بين فاعلها او مفعولها بالاضافة او بحرف الجر ولم يقصد بها بيان
النوع وجب حذف ناصبها يعني قياسا وذلك مثل صبغة الله وكتاب الله وسبحان الله ولبيك وسعديك وسبحانه وحمدا لك والوجه
الثاني ان يكون معناه قول سبحان الله كما في القاموس حيث قال وسبح كمنع سبحانا وسبح تسبيحا قال سبحان الله وعلى هذا يكون سبح
الثلاثي المجرد وسبح اعني التفعيل كلاهما لازمين لا يقتضيان المفعول فيشكل جعله مصدرا مضافا منصوبا بالفعل المضمر وح يكون التفعيل منه
اعني التسبيح تارة لازما وهو اذا كان معناه قول سبحان الله وتارة متعديا وهو اذا كان معناه التنزيه قال في الكشاف التسبيح تبعيد الله
من السوء وكذلك تقديسه من سبح في الارض والماء وقدس في الارض اذا ذهب فيها وابعد قال الرضي واما قولهم لبى يلبي فهو مشتق
من لبيك كما ان معنى سبح وسلم قال سبحان الله وقال سلام عليك اما سبح بمعنى نزه يعني جعله سالما عن النقائص فلم يشتق من
سبحان الله انتهى فالتسبيح اذا كان بمعنى التبعيد والتنزيه كان متعديا الى المفعول واذا كان بمعنى قول سبحان الله فلن يصح تعديته
الى المفعول لكونه اذ ذاك لازما واما سبحان على هذا الوجه فلكونه لازما بمعنى قول سبحان الله لا يصح تعديته الى المفعول ولا جعله مصدرا مضافا
منصوبا بالفعل المضمر الا ان يقال في وجه تعديته بهذا المعنى الى المفعول انه يتضمن معنى التنزيه فان من قال سبحان الله فقد نزهه

سبحانه عن النقائص فباعتبار تضمنه معنى التنزيه جاز تعدیته الی المفعول واضافته الیه کما ان لبی بمعنی قال لبیک مع کونه لازما
یجوز تعدیته الی المفعول لتضمنه معنی الاجابة قال الحریری فی خطبة مقاماته فلبیت دعوته تلبیة المطیع وکما ان کبر بمعنی قال الله اکبر
مع انه قد یعدی الی المفعول فی الکشاف فی تفسیر قوله تعالی وَرَبَّکَ فَکَبِّرْ واختص ربک بالتکبیر وهو الوصف بالکبریاء وان یقال
الله اکبر وروی انه لما نزل قال رسول الله صلی الله علیه وسلم الله اکبر فکبرت خدیجة وفرحت وایقنت انه الوحی وقد یحمل علی
تکبیر الصلوة انتهی وفی التفسیر الکبیر ذکروا فی تفسیر التکبیر وجوها احدها قال الکلبی عظم ربک مما یقول عبدة الاوثان وثانیها قال
مقاتل هو ان یقال الله اکبر روی انه لما نزلت هذه الآیة قام النبی علیه السلام وقال الله اکبر کبیرا فکبرت خدیجة وفرحت وعلمت
انه اوحی الیه وثالثها ان المراد التکبیر فی الصلوة انتهی فتعدیته علی تقدیر تفسیره بان یقال الله اکبر بناء علی انه یتضمن معنی التعظیم
وفی الصلوات الماثورة عن السلف اللهم صل علی محمد عدد من یسبحک ویهللک ویکبرک مع ان معنی هلل قال لا اله الا الله و
معنی کبر قال الله اکبر فتعدیة التهلیل بناء علی تضمنه معنی التوحید وتعدیة التکبیر بناء علی تضمنه معنی التعظیم فهکذا یجوز ان یکون
سبحان الله مصدر سبح الثلاثی المجرد بمعنی قال سبحان الله ویعدی الی المفعول باعتبار تضمنه معنی التنزیه وبالجملة فاحتمال کون
سبحان فی قول المص سبحانه مصدر الغفران منصوبا بفعل مضمر لیس مخالفا لاجماع اهل العربیة بل یحتمل کونه مصدر سبح المتعدی
بمعنی نزه ومصدر سبح اللازم بمعنی بر ومصدر سبح اللازم بمعنی قال سبحان الله وکل ذلک مما یساعده کلمات اهل العربیة کما
عرفت مفصلا واما الاحتمال الثانی وهو ان یکون سبحان اسما لمعنی التسبیح فله ایضا مستندات منها ما نقل الشارح فی الحاشیة عن سیبویه انه یدل
علی ان سبح الثلاثی المجرد غیر مستعمل وانما المستعمل منه سبح اعنی باب التفعیل وان المصدر حقیقة هو التسبیح واما سبحان فاسم یقوم مقام المصدر و
منها ما قال الامام الرازی فی تفسیره قال سبحان اسم للتسبیح یقال سبحت الله تسبیحا وسبحانا فالتسبیح هو المصدر وسبحان اسم للتسبیح کقولهم
کفرت الیمین تکفیرا وکفرانا وتفسیره تنزیه الله عن کل سوء انتهی ومنها ما قال ایضا فی تفسیر قوله تعالی سبحان الله حین تمسون لفظ سبحان
فعلان اسم للمصدر الذی هو التسبیح ومنها ما قال القاضی البیضاوی فی تفسیر قوله تعالی سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا سبحان
اسم لمعنی التسبیح وهو التنزیه وقد یستعمل علما فیقطع عن الاضافة ویمنع من الصرف قال سبحان من علقمة الفاخر وانتصابه بفعل متروک
اظهاره انتهی ومقتضی هذا الکلام ان سبحان یستعمل استعمالین فتارة یستعمل اسما للمصدر ویضاف الی مفعول فعله المضمر وینصب
علی انه قائم مقام المصدر وتارة یستعمل علما له فیقطع عن الاضافة ویمنع من الصرف واما الاحتمال الثالث وهو ان یکون علما للتسبیح
فی هذا الاستعمال اعنی استعماله مضافا فمستنده ما افاد جار الله العلامة فی تفسیر قوله سبحانه سبحان الذی اسری بعبده لیلا قال سبحان
علم للتسبیح کعثمان للرجل وانتصابه بفعل مضمر متروک اظهاره تقدیره اسبح الله سبحان بمعنی التسبیح ثم نزل سبحان منزلة الفعل فسد مسده
ودل علی التنزیه البلیغ من جمیع القبائح التی یضیفها الیه اعداء الله انتهی ووافق مدارک التنزیل حیث قال فی تفسیر تلک الآیة سبحان تنزیه

عن السوء وهو علم للتسبيح كعثمان للرجل وانتصابه بفعل مضمر متروك اظهاره تقديره اسبح الله سبحان ثم نزل سبحان منزلة الفعل فسد مسد الفعل
ودل على التنزيه البليغ انتهى وما نقلناه سابقا عن القاموس حيث قال سبحان الله تنزيها لله عن الصاحبة والولد معرفة ونصب على
المصدر فان قوله معرفة تصريح بكونه علما ولعل ما في الصحاح والصراح وقولهما سبحان الله معناه التنزيه لله من الاتيان بالتنزيه معرفا باللام
في تفسيره ايماء الى كونه علما وان كان ظاهرا في كونه مصدرا فقد ثبت بتنصيصات هؤلاء الائمة ان سبحان حين كونه مضافا منصوبا
بفعل مضمر متروك اظهاره ايضا علم وان كونه علما غير مقصور على حال كونه مقطوعا عن الاضافة ممنوعا من الصرف اذا عرفت هذا التفصيل
فاعلم ان الشارح ذكر في الشرح في شرح قول المص سبحانه احتمالين الاول انه مصدر كغفران وقد عرفت سابقا هذا الاحتمال وتوجيهاته والثاني
انه علم للتسبيح كعثمان للرجل وهذا مستند بما في الكشاف والمدارك وغيرهما كما مر آنفا والمعتبر في هذا الباب تصريحات ائمة العربية وقد
عرفت آنفا تنصيصاتهم على كونه علما حين استعماله مضافا ايضا وملخص كلام هؤلاء الائمة العظام ان سبحان علم للتسبيح فقد يضاف
وينصب بفعل مضمر وقد لا يضاف بل يقطع عن الاضافة ولا ينون لكونه ممنوعا من الصرف لاجل العلمية والالف والنون المزيدتين
وح يكون معناه التعجب وذكر في الحاشية في سبحانه يعني اذا استعمل مضافا احتمالا واحدا وهو انه اسم للتسبيح وانما يكون علما على الشذوذ
حيث يقطع عن الاضافة ويستعمل للتعجب وهذا موافق لما قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا وما قيل
من انه يكفي لتصحيح اضافته الى المفعول جعله اسما للتسبيح بمعنى التنزيه ولا حاجة الى جعله علما له وانما وقعوا في تكلف جعله علما زعما منهم
ان السبحان المستعمل في التعجب ليس بمعنى التنزيه المتعدي بنفسه وحين الاستعمال في التعجب ينفك عن الاضافة مع ان العرب لا ينونونه
في هذا الاستعمال وهو دليل منع الصرف ولا سبب فيه سوى الالف والنون فاضطروا الى جعله علما للتسبيح المتعدي بنفسه حتى يتحقق فيه
سببا منع الصرف ومنهم من قال ان سبحان ههنا وان كان بمعنى التنزيه المتعدي بنفسه الا ان سبب عدم تنوينه هو الاضافة لا منع الصرف
لانه وان كان في هذا الاستعمال في الظاهر منفكا عن الاضافة الا انه مضاف في المعنى وزعمهم هذا فاسد نشأ من قلة التدبر في كتب اللغة اذ هو حين
استعماله في التعجب لازم غير متعد الى المفعول ولذا يفكونه عن الاضافة الى المفعول ويفسرونه باللازم في القاموس سبحان من كذا تعجب منه فلا يمكن
اضافته حين استعماله في التعجب او جعله علما للتسبيح بمعنى التنزيه المستلزم لتعديته لتصحيح عدم تنوينه مخالف لما عليه اهل اللغة وهل هذا الا انبار
قصور منهم مصرح مع ان لعدم تنوينه وجه صحيح آخر مغن عن ارتكاب تلك التكلفات وهو ما يفهم من الصراح حيث قال والعرب تقول سبحان من
كذا اذا تعجبت منه وانما لم ينون لانه معرفة عندهم وفيه شبه التانيث انتهى اقول لعل وجه كونه معرفة عندهم مختص في هذا الاستعمال اذ كثيرا ما يكون
الكلمة عارية عن التعريف ويعطونها في الاستعمال حكم المعارف واما وجه كونه فيه شبهة التانيث فلانه مصدر يستوي فيه التانيث والتذكير فح
لا حاجة الى ما ارتكبوه في قول الشاعر ٥ سبحان من علقمة الفاخر انتهى ملخصا فهو كله شطط وجزاف منشاؤه عدم المعرفة بالفنون الادبية
وعدم العثور على اقاويل ائمة العربية اما اولا فلان في الكشاف والمدارك والقاموس وغيرها نصوصا على كون سبحان علما ومعرفة في

حال استعماله مضافا ولا مجال للمجازفة بعد تنصيصات ائمة العربية فليس جعله علما للتسبيح بتكلف اضطر اليه بل العمدة فی الحكم بكونه علما عند استعماله مضافا النصوص هؤلاء الائمة وليس الحكم بالعلمية عقليا حتی يقال انه يكفی لتصحيح اضافته الی المفعول جعله اسما للتسبيح بمعنی التنزيه لا حاجة الی جعله علما له بل المعتمد فی هذا الباب هو السماع والنقل من ائمة العربية وقد صح انهم حكموا بكونه علما عند الاضافة ايضا واما ثانيا فلان الحكم بكونه علما ليس منشاره ما زعم من زعمهم كون السبحان المستعمل فی التعجب ايضا بمعنی التنزيه المتعدی بنفسه بل منشاره ما بيناه لا غير فما ذكره فی توجيه حكمهم بكونه علما احسان عليهم من دون امتنان منهم واما ثالثا فلان ارتكاب اضافته حين استعماله فی التعجب وجعله علما للتسبيح بمعنی التنزيه المستلزم بين التعدية غير مخالف لما عليه اهل اللغة بل منشاره هذا الظن عدم الوقوف علی ما هم عليه قال صاحب الكشاف فی تفسير قوله تعالی سبحانك هذا بهتان عظيم سبحان للتعجب من عظم الامر ثم قال فان قلت فما معنی التعجب فی كلمة التسبيح قلت الاصل فی ذلك ان يسبح الله عند روية العجيب من صنائعه ثم كثر ذلك حتی استعمل فی كل متعجب منه انتهی وقال الامام فی تفسير هذه الآية ان فيه سوالا وهو انه كيف يليق سبحانك فی هذا الموضع والجواب بوجوه الاول ان المراد منه التعجب من عظم الامر وانما استعمل فی معنی التعجب لانه يسبح الله عند روية العجيب من صنائعه ثم كثر ذلك حتی استعمل فی كل متعجب منه انتهی وقال البيضاوی فی تفسير هذه الآية سبحانك تعجب ممن يقول ذلك واصله انه يذكر عند كل متعجب منه تنزيها لله تعالی من ان يصعب عليه مثله انتهی فقد ثبت بتنصيص هؤلاء الائمة الاعلام ان سبحانك مع كونه مضافا استعمل فی التعجب ووضح ان سبحان المستعمل فی التعجب فی الاصل بمعنی التنزيه لا غير وليت شعری اذا استعمل سبحان فی التعجب ولم يكن بمعنی التنزيه فماذا يكون معناه لانه ليس فی الاصل بمعنی التعجب غاية الامر انه يستعمل فيه وعبارة الصراح صريحة فی انه يستعمل فيه لا انه موضوع له فالحكم بكون سبحان المستعمل فی التعجب لازما غير متعد الی المفعول وتفريع فكه عن الاضافة الی المفعول عند ذلك الاستعمال علی هذا الظن ناش من قلة التدبر فی كتب اللغة وقول القاموس سبحان من كذا تعجب منه بيان لموقع الاستعمال لا تفسير لموضوع اللفظ واما رابعا فلان قوله لعل وجه كونه معرفة عندهم مختص فی هذا الاستعمال تخمين جزافی فقد نص فی القاموس بكونه معرفة عند استعماله مضافا فی معنی التنزيه ايضا وكذا فی الكشاف والمدارك فلا وجه للقول باختصاص كونه معرفة عندهم بهذا الاستعمال وكونه عاريا عن التعريف واعطائه حكم المعارف فی هذا الاستعمال وبالجملة فمحل ما ذكره هذا القائل احسن من ان يلتفت اليه فضلا عن ان يعول عليه ولعلك دريت بما وعيت ان ما اورد علی الشارح من ان ما ذكره علی وجه الترديد من ان السبحان اما مصدر كغفران فالمعنی سبحت سبحانه او علم للمصدر وهو التسبيح كعثمان للرجل مخالف لكلام القوم وما عليه المحققون اذ الظاهر انه اراد بالسبحان ما هو المذكور فی المتن ويؤيده ايراده معرفا باللام وهو فی امثال ذلك ليس مصدرا باجماع اهل العربية اذ لم يقل احد منهم ان السبحان حين اضافته الی المفعول مصدر لانه لو كان مصدرا فكيف يصح اضافته الی المفعول اذ فعله المجرد لا يستعمل الا لازما وقد تقرر فی موضعه ان المصادر تابعة فی التعدية واللزوم لافعالها فجعله مصدرا فی هذا الاستعمال متعديا بنفسه خرق للاجماع ولهذا قالوا انه فی امثال ذلك اسم للتسبيح بمعنی التنزيه او علم له فتفريع الشارح بقوله فالمعنی بناء فاسد علی فاسد اذ لفهم منه ان الفعل المقدر الناصب له فعل مجرد او كونه مصدرا موقوف عليه وقد ثبت ان فعله

المجرد ليس بمعنى التنزيه و لا يستعمل الا لازما فكيف يصح اضافة مصدر الى المفعول و كونه متعديا بنفسه فتمهيد الشارح و تفريعه اختراع منه مخالف لما عليه

اهل اللغة والعربية واما الشق الثاني من ترديده فهو و ان كان مطابقا لكلام بعضهم الا انهم قالوا به في الموارد التي وقع فيها للتعجب و حين انفكاكه

عن الاضافة والترديد انما هو فيما هو في المتن وهو ليس للتعجب بل للتنزيه ولهذا فسره به وليس هو ايضا منفكا عن الاضافة فلا وجه لصحة الشق

الثاني من ترديده فيما هو المذكور في المتن و معه لجعله علما حين استعماله للتعجب ايضا مخالف للتحقيق فكان اللائق بحال الشارح ان يقول

ان سبحان اسم للتسبيح بمعنى التنزيه و قد يجعل علما له حين استعماله في التعجب موافقا لما قال في الحاشية ليطابق كلامه كلام بعضهم و ان كان

الآخر منه مخالفا للتحقيق انتهى في غاية السقوط اما اولا فلانا لا نسلم اجماع اهل العربية على ان سبحان حين اضافته الى المفعول ليس

مصدرا بل قد سبق في اسانيد الاحتمال الاول تصريحات الائمة بكونه مصدرا حين اضافته واما ثانيا فلانا لا نم انه لو كان مصدرا لم يصح

اضافته الى المفعول لانا لا نم ان فعله الثلاثي المجرد ليس بمعنى التنزيه غاية الامر ان تصاريفه غير مستعملة كما قال النيشابوري انه مصدر

غير متصرف ولئن سلمنا انه لازم فلا نم انه لا يجوز جعله مفعولا مطلقا للفعل المقدر المتعدي بل يجوز كونه مفعولا مطلقا من قبيل انبته الله

نباتا على احد القولين و قد يحذف فعله الناصب لاجل كون ذلك المصدر مضافا الى مفعول ذلك الفعل المقدر يدل على ذلك تفسير

صاحب القاموس قولهم سبحان الله بقوله اي ابرء الله من السوء براءة ولئن سلمنا ان معنى سبح سبحانا قال سبحان الله لا غير فلا نم انه

لا يجوز تعديته باعتبار تضمنه معنى التنزيه على ما مر فتفريع الشارح صحيح على كل من هذه الاحتمالات وليس فاسدا ولا ابناء على فاسد و اما ثالثا

فلانا لا نسلم انه يفهم من كلام الشارح ان الفعل المقدر الناصب له فعل مجرد بل يجوز ان يكون الفعل المقدر الناصب سبحت من التسبيح اما

لان الثلاثي المجرد منه غير مستعمل كما يدل عليه كلام النظام النيشابوري واما لان الثلاثي المجرد منه لازم فقدر له الفعل المتعدي من

باب التفعيل و جعل المصدر اللازم مفعولا مطلقا له كما يدل عليه قول صاحب القاموس اي ابرء الله عن السوء براءة واما رابعا فلانه لو سلم

فهم كون الفعل المقدر الناصب له فعلا مجردا من كلامه فلا نم ان ليس فعله المجرد بمعنى التنزيه بل قد سبق بانه مصدر من الثلاثي

المجرد و معناه التنزيه غاية الامر ان تصاريفه غير مستعملة و اما خامسا فلان قوله اذ كونه مصدرا موقوف عليه ممنوع اذ يجوز ان يكون سبحان مصدرا

من الثلاثي المجرد و يكون الفعل المقدر الناصب له من باب التفعيل كما في قول صاحب القاموس اي ابرء الله من السوء براءة و اما سادسا

فلانه لو سلم ان ليس فعله المجرد بمعنى التنزيه وانه لا يستعمل الا لازما فلا نم انه لا يصح اضافة مصدره الى المفعول و كونه متعديا بنفسه بل

يجوز تعديته الى المفعول باعتبار تضمنه معنى التنزيه و اضافته الى المفعول بهذا الاعتبار كما مر في التلبية و التكبير و التهليل التي هي مصادر الافعال

اللازمة فظهر ان تمهيد الشارح و تفريعه ليس اختراعا منه وليس مخالفا لما عليه اهل اللغة و العربية و اما سابعا فلانا لا نم ان القائلين بكون

سبحان علما انما قالوا به في الموارد التي وقع فيها للتعجب و حين انفكاكه عن الاضافة بل نص في الكشاف و المدارك على انه علم للتسبيح حين استعماله

في التنزيه البليغ مضافا منصوبا كما سبق نقله و اما ثامنا فلان من قال بكونه علما انما قال بكونه علما للتسبيح بمعنى التنزيه و مقتضى كلام هذا

المؤو انه انما يكون علما عند القائل بكونه علما حيث يستعمل في مقام التعجب وانه حيث يستعمل في مقام التعجب لا يكون معنى التنزيه فليتنبه بين في الموارد التي
وقع فيها للتعجب علم لاي معنى فان احدا من اهل اللسان لم يقل بكونه علما للمعنى التعجبي وليس هو علما للمعنى التنزيهي في تلك الموارد على زعمه وقد نبهناك
فيما سبق على انه للتنزيه حيث يستعمل في التعجب ايضا وانه كما يستعمل فيه مقطوعا عن الاضافة يستعمل فيه مضافا ايضا كما في قوله سبحانه سبحانك هذا بهتان
عظيم واما ثانيا فلانا لا نسلم ان جعله علما حين استعماله للتعجب مخالف للتحقيق بل لا يبعد ان يدعى اجماعهم على كونه علما حين استعماله في التعجب مقطوعا عن
الاضافة كما عرفت من نصوص ائمة العربية وانما اختلفت كلماتهم في انه حين استعماله مضافا هل هو مصدر او اسم للمصدر او علم له واما ثالثا فلان قوله اذ كان
اللائق بحال الشارح الخ ممنوع بل انما اللائق ما فعله الشارح وقد عرفت ان في سبحان حين استعماله مضافا ثلثة احتمالات الاول كونه مصدرا والثاني كونه
اسما للمصدر والثالث كونه علما للمصدر فالشارح ذكر الاحتمال الاول والثالث في الشرح والاحتمال الثاني في الحاشية فاستوعب الاحتمالات التي ذكرها
ائمة العربية ولو انه اكتفى بذكر الاحتمال الثاني فقط كما هو مرضي هذا المورد لكان قاصرا في البيان متقاصرا عن استقصار ما ذكره ائمة اللسان واما حادي عشر
فلانا ان تنزلنا عن ذلك كله وسلمنا ان سبحان انما يكون علما عند قطعه عن الاضافة واستعماله في التعجب فلا نسلم ان مراد الشارح بقوله السبحان السبحان
الواقع في قول المص وانما يكون كذلك لو كان اللام فيه للعهد الخارجي وهو ممنوع بل اللام فيه للعهد الذهني والمعنى ان هذا اللفظ حيثما وقع في الكلام
اما مصدر كغفران وهو عند اضافته او علم للتسبيح وهو عند قطعه عن الاضافة يدل على ذلك انه قال بعد ذكر الاحتمال الاول فالمعنى سبحت سبحانه
ولم يقل مثل ذلك بعد ذكر الاحتمال الثاني فكانه نبه على ان معناه على تقدير كونه علما لا يكون سبحت سبحانه بل ح يستعمل في التعجب وبالجملة فكلام
الشارح في هذا المقام موافق لنصوص الائمة الاعلام فلا ينبغي ان يجعل غرضا لمن يطيش منه السهام وموقعا للطعن ممن يطيش لغلبة الاوهام
فتثبت فان المقام مزلة الاقدام **قوله** فالمعنى سبحت سبحانه بل المعنى اما سبحته كمنعته سبحانا او سبحته كعظمته سبحانا او سبحانا فحذف الفعل المتعدي
بنفسه او اللازم المتعدي لتضمنه معنى التنزيه واقيم المصدر المتعدي بمعنى التنزيه او اللازم بمعنى البراءة او بمعنى قول سبحان الله مقامه واضيف
الى مفعول ذلك الفعل او اقيم اسم المصدر او علمه مقامه على ما مر مفصلا **قوله** يحتمل ان يكون في اصطلاح شان كار وحال وفي القاموس
الشان الخطب والامر فيمكن ان يراد بالشان في قول المص ما اعظم شانه الحال والصفة ويعني بحال الشيء وصفته ما هو عليه فيكون بيانا لعظمته
وكبريائه سبحانه وتعاليه وتقدسه عن سمات النقص واستجماعه لصفات الكمال ونعوت الجلال والجمال وهذا غير بعيد
ويمكن ان يراد به الامر يعني كار فيكون ذلك اشارة الى الصفات الافعالية ولا يتوهم ان شانه تعالى عبارة عن صفاته
الافعالية فحسب مستندا بما ورد في الآثار والتفاسير ان من شانه تعالى ان يغفر ذنبا ويفرج كربا ويرفع قوما ويضع آخرين
وان يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل ويخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ويشفي سقيما ويسقم سليما
ويبتلي معافى ويعافي مبتلى ويعز ذليلا ويذل عزيزا ويفقر غنيا ويغني فقيرا الى غير ذلك لان الشان عبارة لغة عن حال الشيء اي
حال كانت وما ورد في الآثار والتفاسير ليس ترجمة للفظ الشان وانما ورد في تفسير قوله سبحانه كل يوم هو في شان و

ہو یدل علی تجدد الاحوال وقتا فوقتا ولا تجدد فی ذاته وصفاته تعالیٰ الا فی الصفات الافعالیة الاضافیة فلابد فی تفسیر تلک الآیة من ذکر الصفات الافعالیة المتجددة فلا دلالة فیه علی امتناع اطلاق شانه تعالیٰ علی ما عداها من الصفات الکمالیة الجلالیة والجمالیة کما لا یخفیٰ ثم ان قوله لا یحد استیناف فانه لما قال سبحانه ما اعظم شانه فکان قائلا یقول کیف تسبیحه وتقدیسه المدلول علیه بقوله سبحانه وکیف شانه العظیم المدلول علیه بقوله ما اعظم شانه فقال لا یحد الخ فان ارید بالشان الحال والصفة مطلقا کان قوله لا یحد ولا یتصور ولا ینتج ولا یتغیر تعالیٰ عن الجنس والجہات جل الکلیات والجزئیات بیانا لکیفیة الشان وذکر تقدیسه وتجریده وان ارید به الصفات الافعالیة فاما ان یقال ان قوله لا یحد ولا یتصور ولا ینتج ولا یتغیر تعالیٰ عن الجنس والجہات بیان لتقدیسه المذکور بقوله سبحانه وقوله جل الکلیات والجزئیات بیان لصفاته الافعالیة المدلول علیها بقوله ما اعظم شانه واما ان یقال ان قوله لا یحد ولا یتصور ولا ینتج بیان لشانه العظیم الاعظم بانه غیر محدود ولا محصور ولا محاط بالادراک والقیاس فقول الشارح یحتمل ان یکون وصفا مبینا لکیفیة الشان صحیح علی التقدیرین ای سواء ارید بالشان الحال مطلقا او ارید به الصفات الافعالیة وان کان قوله من حیث ان له ما فی السموات والارض من الآثار بظاہره یشیر الی الثانی ویمکن ان یفہم منه ان ما فی السموات والارض من الآثار دلائل علی وجوده واتصافه بالصفات الکمالیة وتعالیه وتقدسه عن سمات الحدوث والامکان وحینئذ فلا اشارة فیه الی الثانی بخصوصه ولا یتوہمن من قوله وصفا مبینا لکیفیة الشان انه تفسیر وترجمة للفظ الشان حتی یقال ان العدمی کیف یکون بیانا للوجودی بل ہو کان یقال فی بیان قدرته تعالیٰ انها لا متناہی فلا یتوہم منه ان اللامتناہی عدمی فکیف یکون بیانا للقدرة وبالجملة فکلام الشارح لا یلیق بان یطعن فیه ویشنع علیه بمثل ہذا الوہم الذی ہو اخس من ان یلتفت الیه **قوله** وصفا مبینا لکیفیة الشان قال فی الحاشیة لیس المراد بالوصف الوصف الترکیبی لان الجملة فی حکم النکرة والشان من حیث انه مضاف الی الضمیر معرفة بل المراد الوصف المعنوی الشامل للحال والنعت وغیرہما کما اشیر الیه بقوله مبینا لکیفیة الشان ولم اقل حالا صریحا لانه موہم لاختصاص عظمة شانه بحال دون حال او بزمان دون زمان اذ الغالب فی الاحوال ما ینتقل عن صاحبه ما یتجدد انتہی قد عرفت ان الوجه فی قول المص لا یحد انه استیناف ولعل الشارح الیه اشار بقوله فی الحاشیة وغیرہما **قوله** ای لا یحیطه یحتمل ان یعود الضمیر الیه سبحانه والمعنی لا یحیط به سبحانه عقل من حیث ان له ما فی السموات والارض من الآثار اللامتناہیة الدالة علی عظمة شانه وجلاله وکبریائه فیکون المنوی فی قوله لا یحد عائدا الیه سبحانه ویکون بیان کیفیة الشان مستفادا من ہذا الوصف له سبحانه وہذا مما یناسب سیاق کلام الشرح ویحتمل ان یعود الی شانه والمعنی لا یحیط بشانه عقل من حیث ان لله ما فی السموات والارض من الآثار اللامتناہیة الدالة علی ان شانه غیر محدود بعقل وقیاس ولا مقدر بمقدار ومقیاس ہذا یلائم ما فی الحاشیة التی نقلناہا فی الدرس السابق کما لا یخفی **قوله** اذ لا یتصور له تعالیٰ اجزاء حدیة لما علل المص فی الحاشیة قوله لا یحد بقوله لانه بسیط ذہنا وخارجا وکان البسیط عبارة عما لا جزء له وکان الجزء علی نحوین الاول الجزء الحدی وہو ما یکون جزءا للحد والثانی الجزء التحلیلی الذی لا یکون جزءا من الحد وکان کل من القسمین علی ضربین فان الاجزاء الحدیة اما اجزاء خارجیة متغایرة فی الوجود و

ومغايرة للكل كالمادة والصورة للجسم فقد صرح الشيخ في الحكمة المشرقية بتالف الحد من الاجزاء الخارجية ايضاً واما اجزاء ذهنية متحدة في نفسها
ومتحدة مع الكل في الوجود وهي الاجناس والفصول والاجزاء التحليلية اما اجزاء مقدارية كما في المقادير المتصلة او اجزاء اتحادية هي مباد
للاجناس والفصول كما ذهب اليه الشارح على ما سياتي انشاء الله تعالى فان تلك الاجزاء بما هي كذلك لا تقع اجزاء من الحد بل انما تكون
اجزاء من الحد اذا اخذت لا بشرط شئ فتكون اجناسا وفصولا وكان مع ذلك كله قول المص لا يحد محتملا لمعنيين الاول انه لا حد له
بالمعنى المصطلح عند المنطقيين والثاني انه لا حد له بمعنى انه لا نهاية له على ان يكون الحد بمعنى النهاية وكان نفي الحد بالمعنيين متفرعا
على نفي الاجزاء مطلقا اذ نفي الحد بالمعنى المصطلح فرع على نفي الاجزاء الحدية ونفي الحد بمعنى النهاية متفرع على نفي الاجزاء المقدارية
الذي هو احد معاني البساطة كما يقال النقطة بسيط يعني انها ليس لها جزء مقداري اذ ما يكون له جزء مقداري كان له لا محالة حدود
ونهاية وبالجملة لما كان نفي الحد مطلقا اي بالمعنيين متفرعا على اثبات البساطة مطلقا اي نفي التاليف من الاجزاء مطلقا ناسب ان
يبطل الشارح ان يكون له تعالى جزء باي معنى كان فابطل الاجزاء الحدية والمقدارية جميعا ليثبت البساطة مطلقا فيصح نفي الحد
بالمعنيين ويستقيم كلام المص باي معنى اخذ فبان بهذا البيان ان ابطال الاجزاء المقدارية في هذا المقام ليس من الافاحش
ولا مما لا دخل له في اثبات المطلوب ولا بمعزل عن كلام المص كما ظن وستعرف انشاء الله تعالى توجيها آخر لكلام الشارح لا يتوجه عليه
هذا الظن **قوله** يتالف منها قوامه اعلم ان الاجزاء اما انضمامية وهي ما يكون متغايرة ومغايرة للكل في الوجود وهي مقدمة على الكل
داخلة في قوامه منضم بعضها الى بعض واما اجزاء اتحادية متحدة في انفسها ومع الكل جعلا ووجودا يحمل الكل عليها ولها اعتباران اعتبارها
لا بشرط شئ واعتبارها بشرط لا شئ فهي باعتبار الاول اجناس وفصول وبالاعتبار الثاني اجزاء خارجية هي مباد للاجناس والفصول على راي الشارح فالتاليف من القسم الاول اعني الاجزاء
الانضمامية تاليف حقيقي لتقدم الاجزاء على الكل وتغايرها في انفسها ومغايرتها اياه ودخولها في قوامه والتاليف من القسم الثاني اعني الاجزاء
الاتحادية تاليف غير حقيقي لاتحاد تلك الاجزاء مع الكل وسياتي تفصيل ذلك انشاء الله تعالى فان كان المراد بالتاليف التاليف
الحقيقي كان هذا القيد احترازا عن الاجزاء الاتحادية ويكون هذا الدليل مسوقا لابطال الاجزاء الخارجية ويكون بطلان القسم الثاني اما
مبنيا على ما راه المص من التلازم بين التركيب الخارجي الانضمامي والتركيب الذهني ونفي الاجزاء الاتحادية الخارجية واما مبنيا على قوله
وايضا لا يتصور له تعالى اجزاء الخ وان كان مراده بالتاليف التاليف الاعم من الحقيقي وغير الحقيقي لم يكن ذلك قيدا احترازيا
بل بيانا للاجزاء ويكون الدليل مسوقا لابطال التركيبين معا ويكون قوله وايضا لا يتصور له تعالى الخ اما ابطالا للاجزاء المقدارية كما
اشرنا اليه فيما سبق او ابطالا للاجزاء الاتحادية التي هي مباد للاجناس والفصول كما سياتي والاول انسب نظرا الى
اقحام هذا الكلام مع كونه مستغنى عنه على التقدير الثاني والى خصوص بعض ما ذكره لابطال الاجزاء الخارجية الانضمامية والثاني
انسب نظرا الى عموم بعض ما ذكره وكفايته لابطال التركيبين مطلقا كما ستقف انشاء الله تعالى **قوله** فهي منفصلة الهوية مستغنية

بعضها عن بعض قد عرفت ان الاجزاء الخارجية متغايرة ومغايرة للكل وجودا والاجزاء الذهنية متحدة فى انفسها ومع الكل فى الوجود
ففى المركب الخارجى عدة موجودات منضم بعضها الى بعض وفى المركب الذهنى ليس كذلك بل هو موجود واحد وهوية واحدة
الا ان العقل بضرب من التحليل يفصله الى معنى مبهم وخاص محصل فلو كانت اجزاء الواجب سبحانه واجبات لكانت منفصلة
الهوية اذ الواجب يكون بنفسه مصداقا للوجود فيكون كل من تلك الاجزاء بنفسه مصداقا للوجود متمايزا عن الاخر ولا يكون
بعض منها عاما مبهما وبعض منها خاصا محصلا والا لم يكن واجبا فلا يكون تلك الاجزاء اجزاء ذهنية اذ الاجزاء الذهنية لا تكون
منفصلة الهوية بل هويتها واحدة ولكانت مستغنية بعضها عن بعض ضرورة ان الافتقار ينافى الوجوب الذاتى فلا
تكون اجزاء خارجية ضرورة وجوب افتقار الاجزاء بعضها الى بعض فى المركب الحقيقى اذ على تقدير الاستغناء يجوز وجود كل
من الاجزاء بدون الاخر فيكون التالف منها عبارة عن اجتماع اشياء لا علاقة بينها فلا يتقوم منها حقيقة محصلة واذ ابطل
كون الواجبات اجزاء ذهنية واجزاء خارجية بطل كونها اجزاء مطلقا ضرورة انحصار الجزء فى القسمين وارتفاع ما ينحصر فيهما
بارتفاعهما فبطل تالفه تعالى من الاجزاء المحدية مطلقا ذهنية كانت او خارجية فسقط ما يظن من ان الشارح اقتصر على حديث
الاستغناء وهو لا ينفى الا التركيب الخارجى اذ الاجزاء الذهنية لا افتقار بينها لاتحادها وذلك لان الشارح لم يقتصر على حديث
الاستغناء بل اشار بقوله منفصلة الهوية الى ابطال التركيب الذهنى وبقوله مستغنية بعضها عن بعض الى ابطال التركيب الخارجى
على انه لو اقتصر على حديث الاستغناء لكفى اذ الاستغناء ليس عبارة عن سلب الحاجة مطلقا ضرورة ان الشئ كما لا يكون محتاجا
الى نفسه لا يكون مستغنيا عن نفسه ولو كان الاستغناء عبارة عن سلب الحاجة لصدق انه مستغن عن نفسه اى غير محتاج الى نفسه بل كما
ان الحاجة لا تعقل بدون التغاير بين المحتاج وبين المحتاج اليه كذلك الاستغناء لا يعقل بدون التغاير بين المستغنى والمستغنى عنه فلو
كانت الاجزاء واجبات كانت مستغنية بعضها عن بعض فتكون متغايرة غير محتاج بعضها الى بعض فلا يتقوم منها حقيقة محصلة لا
تقوما ذهنيا اذ التركيب الذهنى يستدعى الاتحاد بين الاجزاء وهو ينافى التغاير الذى لا بد منه فى الاستغناء ولا تقوما خارجيا اذ التركيب
الخارجى يستدعى الافتقار بينها فافهم واما القول بان حصر التركيب الحقيقى فى الافتقار بين الاجزاء غير مسلم بل يجوز ان يكون بينها علاقة
خاصة فى نفس الامر مجهولة الكنه بها يخرج عن الاعتبارية بمعنى الاختراع والانتزاع المحض بل الحق ان المجموعات المركبة من الاجسام المتباينة
فى الوضع كالجدران مثلا لها وجودات خارجية سوى وجودات الاجزاء بمعنى كل واحد واحكام المجموعات تغاير فى نفس الامر لاحكام الاجزاء
مغايرة فى الواقع ولا يفتقر تلك الوجودات والاحكام الى انتزاع المنتزع واعتبار المعتبر فلو كان وجود الواجب تعالى كذلك
لا يلزم الاستحالة على طريق العقل المتوسط وان كان الامر على خلاف ذلك على لسان الشرع والعقول المقدسة للعرفاء فليس بشئ
لان تلك العلاقة المجهولة الكنه اما مانعة عن وجود جزء من تلك الاجزاء بدون الاخر فهى علاقة الافتقار او لا فتلك الاجزاء

مستغنية يجوز انفراد كل منها عن الآخر فيكون التركيب منها كالتركيب من الانسان والحجر فلا يكون المركب منها مركبا حقيقيا بل
اما مركبا اعتباريا او مركبا صناعيا كالسرير والجدار ولاريب في ان الواجب سبحانه ليس مركبا اعتباريا ولا مركبا صناعيا وكونه مركبا
كذلك باطل عند العقول الدانية فضلا عن العقول المتوسطة واما الجدار فهو مركب صناعي ولا كلام فيه انما الكلام في المركب الحقيقي
وهو ظاهر ومع ظهوره مصرح في كلامهم فقد عرفت بما علمناك ان هذا الدليل غير مختص بابطال واحد من التركيبين بل هو مبطل لكل منهما
لكن كلام الشارح في الحاشية يدل على انه مختص بابطال التركيب الخارجي حيث قال تعليقا على قوله منفصلة الهوية فلا يتركب منها
حقيقة واحدة متحصلة اذ لا بد فيها من افتقار بعضها الى بعض بل اذن ليس الواجب بالذات الا كل واحد من تلك الاجزاء فليعطف
النظر الى البساطة وهذا معنى قوله على انها بسائط والغرض ههنا اثبات البساطة واما توحيده تعالى فيطلب ببرهان آخر في موضع
آخر انتهى وانت تعلم ان هذا الكلام ليس له كثير معنى لانه لو فرع قوله في الحاشية فلا يتركب منها حقيقة واحدة متحصلة على قوله في
الشرح مستغن بعضها عن بعض لكان له وجه ولا وجه لتفريعه على قوله منفصلة الهوية اذ انفصال الهوية لا يابى عن الافتقار بل الافتقار يستدعي
انفصال الهوية الذي هو عبارة عن التغاير في الوجود على ان قوله منفصلة الهوية على تقريره يكون لغوا لا طائل تحته اذ لا دخل له
على هذا التقدير ولو اسقط من البين لتم الكلام على حسب مراده ومع هذا كله يكون الدليل على هذا التقرير مختصا بابطال التركيب الخارجي
اذ الافتقار انما يكون بين اجزاء التركيب الحقيقي ولو انه قال ان الاجزاء المستغنية لا يتالف منها حقيقة حقيقية لتم الدليل وتم
المطلوب كما قررنا سابقا من انه لو اقتصر على حديث الاستغناء لكفى في ابطال التركيبين لكنه اقحم لفظ الافتقار بين الاجزاء في
الحاشية فاختص الدليل بابطال التركيب الخارجي اذ الاجزاء الذهنية لا افتقار بينها لاتحادها واما قوله بل اذن ليس الواجب بالذات الا
كل واحد من تلك الاجزاء فهو بمعزل عن هذا الدليل اذ حاصل الدليلين الذين ذكرهما في الشرح هو ان الاجزاء لو كانت واجبات لما امكن
الافتقار بينها فلا يتالف منها حقيقة حقيقية ويجري الكلام في تلك الاجزاء فان كانت بسيطة ثبت المطلوب والا انتهت الى بسائط و
الا تسلسلت ولا دخل في هذين الدليلين للمقدمة القائلة ليس الواجب بالذات الا كل واحد من الاجزاء بل ذلك دليل على حياله حاصله
ان الواجب لو كان مركبا لا يكون مع اجزائه ضرورة افتقاره الى الاجزاء وتاخره عنها بالذات على هذا التقدير وهو ينافي الوجوب الذاتي
وبالجملة فكلامه في الحاشية لا يخلو عن خبط وخلط **قوله** على انها بسائط علاوة حاصلها انه لو تركب الواجب من الاجزاء الواجبة
جرى الكلام في تلك الاجزاء فان كانت بسائط ثبت المطلوب وان كانت مركبة جرى الكلام في اجزائها وفي اجزاء اجزائها وهكذا
لا الى نهاية فيلزم التسلسل وهو باطل فلا محالة تنتهي الى البسائط فيثبت المطلوب وهذا الدليل انما ينفي التركيب الخارجي لان الاجزاء
الخارجية موجودة متمايزة فيستحيل ان تتسلسل لا الى نهاية واما الاجزاء العقلية فلكونها متحدة لا يجب انتهاؤها الى البسائط بل يجوز ان
تذهب في التاليف لا الى نهاية ولا يلزم التسلسل لانه فرع التعدد والتغاير والاجزاء العقلية اجزاء تحليلية ويجوز ان لا يقف التحليل

الی حد لایمکن بعده الا ان یبنی علی ما ذہب الیہ المص من التلازم بین الاجزاء الذہنیۃ وبین الاجزاء الخارجیۃ الانضمامیۃ ثم فی
ہذا الدلیل شیٔ آخر وہو ان الثابت بہ انتہاء سلسلۃ الواجبات الی واجب بسیط لا التنافی بین الوجوب والترکیب کما ہو مقتضی
کلام القوم **قوله** او ممکنات بالکلیۃ الذات واما احتمال ان یکون بعض الاجزاء ممکنۃ وبعضہا واجبۃ فباطل ببطلان ہذا الشق
ولذا لم یذکرہ الشارح ومن الغرائب ان یفہم من قولہ فیما بعد اعلم انہ تعالی الخ انہ ابطال لہذا الاحتمال الثالث ولا یخفی ان
الغرض المسوق لہ ذلک الکلام لیس ہو ابطال ہذا الاحتمال وان کان مستلزما لابطالہ ولکن من لم یجعل اللہ لہ نورا فما لہ من نور
لاسیما وفی قولہ فکیف یتقوم بہ الحق المحض ایماء الی بطلان الاحتمال المذکور ببطلان الشق الثانی فان المرکب من الواجب والممکن
لا یکون ہو الحق المحض بل انما الحق المحض ہو الجزء الواجب فافہم **قوله** وایضا لا یتصور الخ الظاہر ان ہذا ابطال للاجزاء
المقداریۃ لہ تعالی کما یدل علیہ قولہ کالجسم وقولہ ایضا ہی لذوات ہیولانیۃ وما قال فی الحاشیۃ المنوطۃ بقولہ وہو مقدس عنہا وعن
قولہ اذ لا بد فی الاجزاء المقداریۃ من المادۃ القابلۃ للاتصال والانفصال ولو وہما او فرضا وہی الہیولی کما تبین فی الحکمۃ وعلی
ہذا التقدیر یکون وجہ ذکرہا وابطالہا فی ہذا المقام ما تلونا علیک فی الدرس السابق ویحتمل ان یکون مقصودہ من ہذا الکلام
ابطال الاجزاء الخارجیۃ الاتحادیۃ التی ہی مباد للاجناس والفصول علی رایہ ویکون قولہ وینقسم الیہا بمعنی ینحل الیہا لا بمعنی القسمۃ
المقداریۃ ویکون قولہ کالجسم تنظیرا فان الاجزاء الاتحادیۃ الخارجیۃ تضاہی الاجزاء المقداریۃ فی انہا اجزاء تحلیلیۃ متحدۃ فی الوجود
غیر محمولۃ علی الکل ولا المحمول بعضہا علی بعض فیکون ہذا الکلام ابطالا للاجزاء العقلیۃ بابطال مبادیہا ولا یکون ہذا الکلام خروجا عن المقام
کما ظن لکن قولہ فی الحاشیۃ علی ما نقلنا عنہ یابی ہذا التوجیہ ایضا قولہ ایضا ہی لذوات ہیولانیۃ لا یلائمہ لان الاجزاء الاتحادیۃ الخارجیۃ غیر
مختصۃ بالذوات الہیولانیۃ بل تکون للعقول المجردۃ ایضا علی رای الشارح کما یدل علیہ کلامہ فی مبحث تلازم الترکیبین الا ان یقال المراد بالذوات
الہیولانیۃ الذوات الممکنۃ لاشتمالہا علی الامکان والقوۃ التی ہی مقابلۃ للوجوب والفعلیۃ فافہم **قوله** وایضا ہی لذوات ہیولانیۃ ان کان
المقصود ابطال الاجزاء المقداریۃ فالمراد بالذوات الہیولانیۃ الذوات المؤلفۃ من الہیولی او القائمۃ الحالۃ فی الہیولی کالاجسام والصور
والمقادیر فان الاجزاء المقداریۃ انما تکون لما یکون لہ مادۃ قابلۃ للاتصال والانفصال کما قال فی الحاشیۃ وان کان المقصود ابطال الاجزاء التحلیلیۃ
الاتحادیۃ الخارجیۃ التی ہی مباد للاجزاء العقلیۃ فالمراد بہا الذوات الممکنۃ فان الاجزاء الاتحادیۃ الخارجیۃ لیس لہا وجود الا فی ضمن وجود منشا انتزاعہا
فہی قبل الانتزاع بالقوۃ فلا تکون للذات الواجبۃ اذ لو کانت للذات الواجبۃ کان کل من تلک الاجزاء مصداقا لوجوب الوجود فلا یکون انتزاعیا
تحلیلیا ولو جاز امکان تلک الاجزاء للواجب جاز امکان الاجزاء العقلیۃ للواجب تعالی لانہا مباد لہا وقد عرفت ان کون الاجزاء
العقلیۃ للواجب سبحانہ ممکنۃ مستحیل فافہم وتامل **قوله** اعلم انہ تعالی کلام علی حیالہ حاصلہ انہ تعالی کما انہ لیس مرکبا لیس جزءا من
المرکب وکما انہ لا حد لا یحد بہ ویتاتی منہ ابطال الاحتمال الثالث الذی ترکہ الشارح وہو ترکبہ من واجب وممکن وان لم یکن ہذا الکلام مسوقا

لا بطالہ وفی الکلام نشر علی ترتیب اللف **قوله** ولا بکنہہ العلم بکنہ الشئ عبارة عن شمول نفس ذاتہ عند العاقل سواء کان بحضورہا عندہ کما
فی علم العاقل بذاتہ او بحصولہا الذہنی کما فی علمنا بالحقائق البسیطة التی تمثل بانفسہا فی اذہاننا فعلمہ تعالی بکنہہ بحضورہ عند العالم المتحقق
سبحانہ اذ ذاتہ حاضرة عندہ منکشفة لدیہ ویستحیل ان یعلمہ غیرہ بکنہہ لانہ تعالی غیر حاضر عند غیرہ حضور المعلوم عند العالم بل کلما ہو غیرہ فہو حاضر
عندہ لعلاقة المعلولیة کما ستقف ویستحیل تمثلہ تعالی فی الذہن فلا یمکن لغیرہ علم کنہہ حضورا او حصولا ولما کان حضورہ تعالی عند غیرہ صریح
البطلان لم یحتج الی نفیہ بل انما نفی علم کنہہ بطریق الحصول فقال لا یتصور وقد اتفق اہل الملل والنحل علی عدم وقوع علمہ بکنہہ لکنہم اختلفوا فی
امکانہ فذہب اہل الملة والصوفیة الصافیة وجمہور الحکماء الی استحالتہ ویفہم من کلمات الشیخ ابی علی بن سینا امکانہ مع عدم وقوعہ **قوله**
فانہ لما کان الوجود الاصلی عبارة عن الوجود الذی یترتب علیہ الآثار وہو الوجود الخارجی والوجود الظلی ہو الوجود الذی لا یترتب شئ علیہ
وہو الوجود الذہنی ولما کان الوجود الخارجی عین ذاتہ تعالی کان سبحانہ بذاتہ بلا زیادة امر علیہ وانضیاف حیثیة الیہ مصداقا للموجودیة
الخارجیة فیکون ذاتہ سبحانہ حیث کانت فی العین او فی الذہن مصداقا للموجودیة الخارجیة ومنشاء لانتزاعہا فلو حصل ذاتہ تعالی فی
الذہن کانت بما ہی فی الذہن مصداقا للموجودیة الخارجیة ومطابقا لحمل الموجود الخارجی فتکون بما ہی موجودة ذہنیة موجودة خارجیة
فتکون بما ہی لیست فی الاعیان واقعة فی الاعیان وبما انہا لا یترتب علیہا الآثار مترتبة علیہا الآثار وہو صریح البطلان واعترض علیہ
بعض الشراح بانہ اما ان یکون للوجود الخارجی حقیقة سوی معناہ المصدری تکون عینا للواجب وزائدة فی الممکن ولا وعلی الثانی فلیس
معنی کون الوجود الخارجی عینہ تعالی الا ان مصداقہ نفس ذاتہ سبحانہ بلا زیادة امر ومن دون انضیاف حیثیة تعلیلیة او تقییدیة لا انہ
سبحانہ عین المعنی المصدری الاعتباری فانہ صریح البطلان ولا یلزم من ذلک الا ان یستحیل ارتفاعہ تعالی عن کبد الخارج لا ان یمتنع
حصولہ فی الذہن ایضا فان حصولہ فی الذہن غیر رافع لہ عن الخارج وعلی الاول یکون الواجب سبحانہ وجودا قائما بذاتہ بمعنی سلب القیام
بغیرہ ولا یلزم من ذلک امتناع حصولہ فی الذہن فانہ عند حصولہ فی الذہن لا یکون قائما بذاتہ حتی یکون مصداقا للوجود الخارجی ومنشاء
لترتب الآثار الخارجیة لکن قیامہ بنفسہ وحمل الموجود علیہ یکون ضروریا فی الواقع ولذا لا یکون محتاجا الی الغیر ولا یصل الیہ رائحة العدم
الخارجی فان قیل ان ذاتہ لما لم یکن فی تقررہا الذہنی متقررة بنفسہا یکون صدق الوجود علیہ لا بنفس ذاتہ بل بحیثیة زائدة وقد فرض انہ بذاتہ
مصداق للحمل وایضا لما لم یکن ذاتہ یصدق علیہا الوجود الخارجی فی ظرف الذہن فیکون صدق الوجود علیہا وانتزاعہ منہا مشروطا بعدم
قیامہ بالذہن فلا یکون بنفسہ مصداقا لحمل الوجود الخارجی یقال ما ثبت انہ تعالی مصداق لحمل الوجود مطلقا سواء کان خارجیا او ذہنیا
انما ہو مصداق لحمل الوجود الخارجی ومعناہ ضرورة صدقہ علیہ فی الخارج ووجوب صحة انتزاعہ منہ لوجوب تقررہ الخارجی بنفسہ والتقرر
الخارجی لا یرتفع عن الواقع لوجودہ فی الذہن ولیس مشروطا بای الشروط فانہ متقرر بذاتہ فی الواقع وجد ذہن وذاہن اولم یوجد ولیس
معناہ انہ کلما تقرر ذاتہ فی ای ظرف کان یکون محکیا عنہ بالوجود الخارجی ومنتزعا عنہ ذلک الوجود فان ذلک شان الذاتیات بالنسبة

الی ما ہو ذاتی لہ و الوجود معنی انتزاعی لیس ذاتیا لشیء من الموجودات ہذا کلامہ و بینہ بعبارات مطنبۃ ولا یذہب علیک ان کلامہ مع ما فیہ
من الاسہاب و التطویل خال عن المحصول و التحصیل اما اولا فلان ذاتہ تعالی بنفسہا مصداق لوجوب الوجود و ضرورۃ التقرر بلا حیثیۃ زائدۃ
اصلا کما اعترف فاما ان یکون نفس ذاتہ تعالی کافیۃ فی صدق وجوب الوجود و ضرورۃ التقرر علیہا و صحۃ انتزاع ہذا المفہوم منہا او لا فعلی
الاول یکون ذاتہ تعالی علی تقدیر حصولہا بنفسہا فی الذہن ایضا مصداقا لوجوب الوجود فیکون موجودا خارجیا ضرورۃ ان الموجود
الذہنی لاحتیاجہ الی الذہن لا یکون مصداقا لوجوب الوجود و علی الثانی لا یکون نفس ذاتہ مصداقا لوجوب الوجود بنفسہا و ہو خلاف
ما اعترف بہ و ہذا التقریر لا یتوجہ علیہ اعتراضہ اصلا و تجویز حصولہ تعالی فی الذہن و عدم کونہ مصداقا لضرورۃ الوجود حین ہو فی الذہن
مع القول بان ذاتہ تعالی بنفسہا کافیۃ فی صحۃ انتزاع ضرورۃ الوجود عنہا قول بعدم حصول ذاتہ تعالی فی الذہن و قد کان المطلوب
ذلک و اما ثانیا فلانہ علی تقدیر ان یکون للوجود حقیقۃ سوی المعنی المصدری تکون عینا فی الواجب و زائدۃ فی الممکن یکون الواجب
سبحانہ وجودا قائما بذاتہ کما اقر بہ و ذلک یستلزم امتناع حصولہ فی الذہن فانہ عند حصولہ فی الذہن لا یکون قائما بذاتہ فلو حصل فی
الذہن یلزم انسلاخ الشیء عن نفسہ فان ذاتہ ہو الوجود القائم بنفسہ و الحاصل فی الذہن یستحیل ان یکون وجودا قائما بنفسہ و العجب انہ
قد ذکر فی ہذا الشق ہذہ المقدمات و استنتج منہا تجویز حصولہ فی الذہن مع انہا انما تفید امتناعہ کما عرفت و اما ثالثا فلان قولہ یقال ثبت ما
الخ لا یرجع الی طائل لانہ تعالی لما کان بنفسہ مصداقا لحمل الوجود الخارجی کما اعترف بہ کان مصداقا لہ حیثما کان و الا لم یکن بنفسہ
مصداقا للوجود الخارجی فیکون حین ہو فی الذہن مصداقا للوجود الخارجی فیکون علی تقدیر حصولہ فی الذہن موجودا ذہنیا و موجودا
خارجیا معا و ہو صریح البطلان و ما قال ان ذلک شان الذاتیات بالنسبۃ الی ما ہو ذاتی لہ ان اراد بہ ان ذلک مخصوص بالذاتیات
فذلک فاسد لان عدم انسلاخ الذاتیات عن الذات انما ہو لان الذات بنفسہا مصداق لذاتیاتہا و ہذا متحقق فی الذات الواجبۃ
بالقیاس الی الوجود الخارجی ایضا و ان لم یرد ذلک فلا یفیدہ شیئا و اما رابعا فلان ما قال من انہ لم یثبت انہ تعالی مصداق للوجود
مطلقا خارجیا کان او ذہنیا انما ثبت انہ مصداق للوجود الخارجی لا یفی بدفع ما اراد بہ دفعہ لانہ تعالی لما کان بذاتہ مصداقا للوجود الخارجی
کان بذاتہ مصداقا لمطلق الوجود لاستحالۃ انفکاک المطلق عن الخاص و کلما کان ذاتہ مصداقا لمطلق الوجود امتنع انفکاک مطلق
الوجود عنہ تعالی فیکون حمل مطلق الوجود علیہ واجبا حیثما کان فیکون ذاتہ تعالی حین ہو فی الذہن مصداقا لوجوب الوجود فیکون
حین ہو فی الذہن موجودا خارجیا و لعل کلامہ و جہالا احصلہ و لعلک قد تفطنت بما تلونا علیک ان الدلیل علی امتناع حصولہ تعالی
فی الذہن یحتمل تقریرین الاول ان الوجود الخارجی عینہ تعالی فیکون ذاتہ حین ہو فی الذہن مصداقا للوجود الخارجی و الثانی ان
ذاتہ تعالی مصداق لوجوب الوجود فلو حصل فی الذہن کان حین ہو فی الذہن مصداقا لوجوب الوجود فیکون موجودا خارجیا اذ
الموجود الذہنی لاحتیاجہ الی الذہن لا یمکن ان یکون مصداقا لوجوب الوجود و التقریر الاول مذکور فی الشرح و یرد علیہ النقض بالماہیات

الممكنة فان وجودها الخارجي عينها كما سياتي ان شاء الله تعالى فلو حصلت في الذهن كانت في الذهن موجودة خارجية وهذا مما لا محيص
عنه فان انكر احد عينية الوجود الخارجي للمهيات الممكنة الموجودة في الخارج يلزم بالبرهان وهذا احد ما نتمسك به فيما ذهبنا اليه من نفي
القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فالحق انه كما ان حصول ذات الواجب تعالى في الذهن مستحيل كذلك حصول المهيات
الممكنة الموجودة في الاعيان فيه مستحيل والعلم بكنه الشئ ليس عبارة عن حصول نفس ذاته في العالم او عند العالم بل هو عبارة عن
انكشاف نفس ذات الشئ للعالم وفرق ما بين الامرين فان انكشاف نفس ذات الشئ للعالم يجوز ان يكون بشبح حاصل منه في الذهن
ولا يجوز ان يكون له تعالى شبح كاشف عن نفس ذاته حاصل في الاذهان والقول بانه تعالى متعال عن الشبح فانه احدي الذات
ناش من عدم الفرق بين الشبح والشبه فان المنافي للاحدية ان يكون له شبه لا ان يكون له شبح ولم اعثر بعد على بطلان هذا الاحتمال
بالنظر والاستدلال بل العمدة في هذا الباب هو التمسك بالبراهين الكشفية التي شهدت بها مشاهدات حضرات الصوفية قدس الله اسرارهم
وهي وان افادت بحسب النظر الجلي من العقول المتوسطة الظن والاقناع لكنها في الحقيقة براهين قاطعة واجبة الاتباع **قوله** وسائر صفاته
الخ الظاهر ان عينية سائر الصفات له تعالى لا مدخل لها في هذا الدليل فذكرها استطراد ولا يبعد ان يكون في ذكر عينية سائر الصفات له تعالى
ايماء الى تقرير آخر للدليل حاصله انه تعالى احدي الذات والصفات لا تكثر فيه بوجه اصلا فليس له تعالى ذات وصفة فان الصفة
غير الموصوف بالبداهة بل هناك ذات هي بنفسها منشاء للآثار التي تترتب على الصفات في غيره على الكل وجه ولذا يقال انه تعالى قادر
بلا قدرة وعالم بلا علم الى غير ذلك والمراد ان ذاته تعالى تنوب مناب جميع الصفات الكمالية فالذات الحقة بنفسها بلا زيادة امر عليها و
انضياف حيثية اليها مصححة لانتزاع مفاهيم جميع الصفات الكمالية ومنشاء لترتب آثارها فلو حصلت ذاته تعالى في الذهن فاما ان تكون
حين هي في الذهن مصححة لانتزاع تلك المفاهيم ومنشاء لترتب تلك الآثار فيلزم ان تكون موجودة خارجية اذ الموجود الخارجي ما تترتب
عليه آثاره ويصدر عنه احكامه ولا تكون كذلك فيلزم ان لا يكون تلك الذات بنفسها مصححة لانتزاع تلك المفاهيم ومنشاء لتلك الآثار
وهو خلف باطل ولا يتوهم ان ذاته تعالى اذا حصلت في الذهن حصلت معه الصفات لكن الصفات حين حصولها في الذهن موجودة
ظلية فلا يلزم ان تترتب عليها آثارها كما اذا تصورنا القدرة لا يلزم ان تترتب آثار القدرة عليها في وجودها الذهني وذلك لان هذا
انما يتوجه لو قلنا ان له صفات قائمة به وانها تحصل عند حصوله في الذهن لكنا نقول انه تعالى ليس له صفة الا ان ذاته تعالى تنوب
مناب جميع الصفات وتكفي في انتزاع مفاهيمها وترتب آثارها بنفسها بلا زيادة شرط وانضمام امر فلو حصلت في الذهن كانت مصححة
لانتزاع مفاهيمها وترتب آثارها فتكون موجودة خارجية فان قيل ان ذاته تعالى عند حصولها في الذهن لكونها موجودة ظلية لا
تكون مصححة لانتزاع مفاهيم الصفات ولا منشاء لآثارها قلنا فلا يكون نفس الذات كافية في تصحيح انتزاع الصفات و
ترتب آثارها وهو خلف باطل ومن ههنا سقط ما توهم البعض من ان عينية الوجود الخارجي له تعالى لا يستلزم ان يكون ذاته عند حصولها

موجود فی الذہن

فی الذہن موجودة خارجیة اذ لا یلزم من حصوله تعالیٰ فی الذہن الا حصول الوجود الخارجی فیه وحصول الوجود الخارجی فیه لا یستلزم ترتب الآثار الخارجیة لانه حصول ظلی وذلک لانا انما استدللنا بان ذاته تعالیٰ لو حصلت فی الذہن مصححة لانتزاع الوجود الخارجی لکون نفس ذاته کافیة فی تصحیح انتزاع الوجود الخارجی ولا ریب فی ان ما یکون مصححا لانتزاع الوجود الخارجی موجود خارجی وذلک لو ہم لا یتوجه علی ہذا التقریر کما لا یخفی **قوله** لامتناع انسلاخ الذات والذاتیات عن الموجودیة معناه لامتناع انسلاخ الذات الواجبة وصفاته الذاتیة التی ہی نفس الذات بالحقیقة عن الموجودیة الخارجیة فان الذات الواجبة التی ہی عین الصفات بنفسها کافیة فی تصحیح انتزاع الموجودیة الخارجیة فہی حیثما کانت تکون مصححة لانتزاع الموجودیة الخارجیة فتکون حین ہی موجودة فی الذہن موجودة خارجیة ویحتمل ان یکون مراده لامتناع انسلاخ کل من الذات والصفات الذاتیة التی ہی مناشی الآثار الخارجیة عن موجودیة الآخر بل الذات حیثما توجد توجد الصفات التی ہی مناشی الآثار لکونها عین الذات فیکون اللام فی قوله الموجودیة عوضا عن المضاف الیه فیکون ہذا الکلام اتماما للدلیل الذی اومی الیه بقوله وسائر الصفات وہذا التوجیه مع بعده لا یخلو عن لطف **قوله** فیکون بما ہو حاصل الخ لقائل ان یقول ان اللازم لیس بمحال بل ہو واقع بیانه انه لا شک فی انا نعلم الجزئی الخارجی بما ہو کذلک ولیس علما حضوریا فانه لیس عینا ولا نعتا ولا معلولا بل علم حصولی فاما ان یکون نفس ذاته بما ہو واقع فی الاعیان وجزئی حقیقی مرتسمة فی الذہن فیکون بما ہو حاصل فی الذہن واقعا فی الاعیان معا فہو المدعی او لا یکون نفس ذاته بما ہو موجود فی الاعیان مرتسمة فی الذہن حقیقیة بل بعد تعریها عن الوجود الخارجی وہذا باطل لان تعریها عن الوجود الخارجی یسادق تعریها عن التشخص ضرورة مساوقة الوجود والتشخص وحصولها مع التعری عن التشخص لا یکفی فی علم الجزئی بما ہو جزئی والکلام فی علمه بما ہو کذلک الا ان یقال ان الجزئی بما ہو کذلک لا یحصل فی الذہن ویکفی فی علمه علی الوجه الجزئی تمثل حقیقیة فی الذہن مع تشخص مماثل للتشخص الخارجی فہو حاصل فی الذہن مع التعری عن الوجود الخارجی ولا یمکن مثل ذلک فی الواجب تعالیٰ اذ لا یمکن تعریه عن الوجود الخارجی لکونه عینه تعالیٰ فان قلت کما یمتنع تعریه سبحانه عن الوجود الخارجی کذلک یمتنع تعری الجزئی الخارجی بما ہو کذلک عن الوجود الخارجی لاستحالة بقاء الجزئی بما ہو کذلک مع التعری عن التشخص الذی ہو مساوق للوجود الخارجی فیلزم مما استدل علی امتناع حصوله تعالیٰ فی الذہن امتناع حصول الجزئی الخارجی بما ہو کذلک فی الذہن قلت امتناع حصول الجزئی الخارجی بما ہو کذلک فی الذہن ملتزم عند المحققین کما ستعرف ان شاء الله تعالیٰ **قوله** وکذا بما ہو حاصل فی الاعیان تقریره انه تعالیٰ لو حصل فی الذہن کان الوجود الذہنی عینه اذ لا یزید علیه صفة من صفاته فلا ینفک عنه الوجود الذہنی عینا وذہنا فیکون حین ہو فی الاعیان منشاء لصحة انتزاع الوجود الذہنی فیکون بما ہو فی الاعیان موجودا ذہنیا قال فی الحاشیة ہذا مبنی علی ان جمیع صفاته تعالیٰ وکل ما یصح اتصافه تعالیٰ به عین ذاته فلو صح له الوجود فی الذہن کان مصداقه نفس ذاته علی ما برہن علیه فی الحکمة فی موضعه فیکون بما ہو فی الاعیان لا فی الاعیان انتہی وانت تعلم ان الوجود الذہنی لا یصح ان یکون مصداقه نفس ذاته تعالیٰ لانه وجود محتاج الی الموضوع وہو الذہن

والواجب سبحانہ یستحیل ان یکون مصداقا للوجود المحتاج بنفس ذاتہ والحق انہ تعالی لو حصل بنفسہ فی الذہن کان بنفسہ مصداقا للوجود الذہنی لا لما ظنہ الشارح فی الحاشیۃ بل لان الوجود الذہنی عبارۃ عن الحلول فی الذہن کما ستقف والحلول لیس صفۃ منضمۃ الی ذات الحال فانہ نحو من الوجود والوجود لیس صفۃ منضمۃ بل ہو معنی انتزاعی مصداقہ نفس ذات الحال فانہ لو کان زائدا علی ذاتہ کان اما صفۃ منضمۃ الیہا فیستدعی سبق وجودہا فاما ان یکون وجودہا السابق وجودا استقلالیا فیلزم ان یکون للحال وجودان فی ظرف واحد احدہما وجود مستقل غنی عن الموضوع والآخر وجود ناعتی محتاج الیہ وہو صریح البطلان او یکون وجودا ناعتیا ای حلولا فی الذہن فیکون لحال واحد فی محل واحد فی زمان واحد حلولان وہو صریح البطلان واما صفۃ منتزعۃ عنہا فالکلام فی منشار انتزاعہا الکلام فان انتہی الی صفۃ انضمامیۃ عاد الی الشق الاول وبطل ببطلانہ وان انتہی الی نفس ذات الحال ثبت المدعی ولما کان الوجود فی الذہن عبارۃ عن الحلول فیہ وکان مصداق الحلول نفس ذات الحال فلو حصل ذاتہ تعالی فی الذہن کانت بنفسہا مصداقا للحلول فیکون ذاتہ تعالی بنفسہا مصداقا للافتقار الی الموضوع فلا تکون واجبۃ والیہ تکون علی ہذا التقدیر مفتقرۃ الی الموضوع حیثما کانت فتکون حین ہی فی الخارج ایضا حالۃ فی الموضوع اعنی الذہن مفتقرۃ الیہ کما ہی فتکون واقعۃ فی الاعیان لا فی الاعیان وہذا کلام واف الا انہ کما یدل علی امتناع حصولہ تعالی فی الذہن کذلک یدل علی امتناع حصول الجواہر بانفسہا فیہ اذ لو حصلت فی الذہن کانت بانفسہا مصادیق للحلول فی الذہن والافتقار الیہ فتکون حالۃ فیہ ومفتقرۃ الیہ حیثما کانت فلا تکون جواہر وتکون بما ہی ہی واقعۃ فی الاعیان لا فی الاعیان وہذا ایضا احد ما یتمسک بہ فی نفی القول بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن وسیاتی ان شاء اللہ تعالی **قولہ** ولان ما ہو فی الذہن الخ دلیل آخر علی امتناع حصول ذاتہ تعالی فی الذہن تقریرہ ان ما یحصل فی الذہن مع تقررہ فی الاعیان لا بد ان یکون لہ ماہیۃ مشترکۃ بین الموجود الذہنی والموجود الخارجی اذ لا یمکن ان یکون الموجود الخارجی والموجود الذہنی شخصا واحدا فالواحد بالعدد یستحیل تعدد وجودہ بالبداہۃ فلو حصل ذاتہ تعالی فی الذہن فاما ان یرتفع عن الخارج وہو صریح البطلان او یبقی فی الخارج ایضا فیکون لہ حقیقۃ مشترکۃ بین الموجود الخارجی والموجود الذہنی اذ لا یمکن ان یکون الموجود الخارجی والموجود الذہنی شخصا واحدا وذلک باطل لان وجودہ وتشخصہ عین ماہیۃ فلیس لہ ماہیۃ مشترکۃ تحتمل وجودین و تشخصین احدہما خارجی والآخر ذہنی ومن ہہنا ظہر امتناع حصول الجزئی الخارجی بما ہو کذلک فی الذہن قال بعض الشراح عینیۃ التشخص لہ تعالی لا ینافی وجودہ تعالی فی الذہن لان معنی عینیۃ التشخص لہ تعالی انہ حقیقۃ بسیطۃ ممتازۃ عن جمیع ما عداہا بنفسہا لا یحللہا العقل الی مہیۃ کلیۃ وتشخص زائد علیہا وظاہر ان کونہ تعالی حقیقۃ ممتازۃ بنفسہا لا یوجب ان لا یوجد فی الذہن والا لا یتشخص بتشخص زائد حاصل من قبل وجود فی الموصوف ولا یستحیل ان یکون لشیء واحد تشخصان احدہما خارجی والآخر ذہنی فان التشخص الخارجی ممیز لہ عن الاشخاص الخارجیۃ قاطبۃ ومن الاشخاص الذہنیۃ الحاصلۃ من الاکل مغایر لذلک التشخص وتشخصہ الذہنی

الحاصل له عند وجوده في الذهن يميزه عن تشخصات ذهنيات اخر حاصلة له بالنسبة الى الاذهان الآخر فان التشخص الخارجي بمنزلة الكلي بالنسبة الى تلك التشخصات لكنه ليس بكلي في الاصطلاح فان المعتبر في الكلي ان يكون ظلا للكثيرين لا ان يكون له اظلال كثيرة انتهى وهذا الكلام مع ما فيه من الاطناب ليس له كثير معنى فضلا عن ان يكون له جدوى اما اولا فلان بديهة العقل شاهدة بان الواحد بالعدد يستحيل تعدده والا لم يكن واحدا بالعدد فتجويزه ان ينتقل التشخص الخارجي بعينه الى الذهن مما يقضي البديهة ببطلانه وهذا مع كونه ضروريا قد صرح به الشيخ في الفصل الثاني من ثالثة **الهيات الشفاء** واما ثانيا فلان الحاصل في الذهن لو كان هو التشخص الخارجي كما ظنه ويكون تشخصه الخارجي محفوظا في نحو الوجود الذهني يلزم ان يكون التشخص الخارجي من الجواهر حين هو حال في الذهن قائم به قائما بنفسه غير حال فيه لان التشخص الخارجي مساوق للوجود الخارجي والوجود الخارجي وجود مستقل يعبر عنه بقيام الشيء بذاته فلو جاز ان يكون الموجود الذهني متشخصا بالتشخص الخارجي جاز ان يكون موجودا خارجيا فيكون قائما بنفسه لا بالذهن واما ثالثا فلانك قد عرفت فيما سبق آنفا ان مصداق الحلول نفس ذات الحال والحلول في الذهن مساوق للتشخص الذهني فيكون التشخص الذهني نفس حقيقته بلا زيادة امر عليها مصداقا للحلول في الذهن فلا يكون التشخص الذهني زائدا على حقيقته فلا مساغ للقول بان التشخص الخارجي يجوز ان يوجد في الذهن ويتشخص بتشخص زائد وما قال من ان التشخص الخارجي بمنزلة الكلي بالنسبة الى تلك التشخصات فستقف على فساده في مقامه ان شاء الله تعالى هذا ولا يلغي بدفع ما قال هذا الشارح ما اجاب به بعض الشراح من انه يستحيل ان يكون لشيء واحد تشخصان مطلقا لان التشخص ما يفيد امتياز الشيء عن جميع ما عداه فاذا ميز التشخص الخارجي الشخص الخارجي عن جميع ما عداه فالتشخص الذهني اما ان لا يفيد الامتياز فلا يكون تشخصا وان افاده الامتياز لزم تحصيل الحاصل مع ذلك لان الخصم لا يسلم الا ان التشخص الخارجي للشيء يفيده الامتياز عن سائر الاشخاص الخارجية وعن الاشخاص الذهنية الحاصلة عن امر مغاير لذلك الشيء والتشخص الذهني يفيده الامتياز عن التشخصات الذهنية الاخر ولا شك ان ما ذكره غير حاسم لهذا التغليط فافهم **قوله** هو كما ترى كلام خطابي قال في الحاشية لا يخفى عليك ان ههنا قياسين الاول قياس ذاته تعالى على المحسوس اعني الشمس والثاني قياس العقل على الحس ولا جامع بينهما حتى يوجب اليقين ولو تم لدل على عدم وقوعه لا على امتناعه كما يظهر بادنى تامل انتهى **قوله** واذا بني للفاعل قال في الحاشية هذا الاحتمال غير ظاهر ولا مناسب للسياق والسباق لكنا ذكرناه ليكون ذريعة لذكر مسئلة علم الواجب تعالى انتهى ووجه مساغ هذا الاحتمال مع بعده ان نفي العلم الحصولي عنه سبحانه نوع من تقديسه فان القول به يفضي الى القول بكونه محلا للحوادث وتعريه عن الكمال في مرتبة الذات واستكماله بالغير كما ستقف ان شاء الله تعالى **قوله** علم ان مسئلة علم الواجب هذه المسئلة قد اعضلت الافكار واعقمت الانظار وادهشت العقول وتركتها حيارى وسلبت العقول فترى الناس سكارى وما هم بسكارى فتوهمت شرذمة من جهلة اليونان انه تعالى عما يصفون غير عالم بذاته ولا بغيره اما الاول فلان العلم اضافة ولا يتعقل الاضافة بين الشيء ونفسه واما الثاني فلانه لا يعلم نفسه لا يعلم غيره وهذا جهل ستقف على كشفه ومن سواهم اتفقوا على انه تعالى

عالم بنفسه بجميع الاشياء صغيرها وكبيرها ونقيرها وقطميرها لكن منهم من نفى العلم الفعلي قال انه تعالى علة لجميع الاشياء والعلم بالعلة
يستلزم العلم بالمعلول انه هو حاضر عند نفسه فهو عالم بنفسه فهو عالم بالممكنات فهي حاضرة عنده تعالى ومعلومة له سبحانه وتوهم ان سبق
العلم على الايجاد ليس بضروري وضرب له مثلا وهو ان العواد الماهر يضرب العود على نسب متناسبة من دون ان يقف على نقرة والا يعد متبلدا
في صناعته وهذا ايضا سخيف لاستلزامه ان لايكون سبحانه خالقا بالارادة لاستدعائها سبق العلم ضرورة ولان النظام الجلي وما اودع فيه من البدائع
يشهد بان صانعه حكيم ابدعه واجاده واودع فيه الحكم كما اراده والعواد الماهر يقصد قبل ان ياخذ في ضرب العود على الاجمال النسبا بالتفصيل ثم يضرب
ولا يقف على ضربة ضربة ثم من سواه اجمعوا على سبق علمه تعالى على ايجاد الممكنات فمنهم من ذهب الى ان علمه تعالى صور قائمة بذواتها ويعزى
الى افلاطون وذهب ارسطو ومن تابعه كالشيخين الى ان علمه تعالى صور قائمة بذاته تعالى وسياتي انشاء الله تعالى ما بطل المذهبين وذهب
المحقق الطوسي الى ان صور الممكنات حاصلة في العقل الاول وهو مع ما فيه من الصور حاضر عنده تعالى حضور المعلول عند فاعله فهو العلم له
تعالى ويبطله اولا انه يستلزم ان لايكون العقل الاول صادرا بالعناية وثانيا انه قول باستكماله بغيره وثالثا انه يستوجب نفي علمه تعالى بالجزئيات
المادية لامتناع ارتسام صورها في العقل الاول وذهب المعتزلة الى ان علمه تعالى هي الممكنات الثابتة في الخارج قبل وجودها ويبطله انه لامعنى
للثبوت سوى الوجود وذهب الماتريدية الى ان علمه تعالى صفة بسيطة قائمة بذاته تعالى ذات اضافة ويرد عليهم انه لايعقل الاضافة الى
المعدوم الصرف بداهة ومن قال بحدوث تعلقات العلم حسب حدوث المعلومات فقد نفى العلم قبل الايجاد وانه قول باستكماله بغيره وان العلم
يسادق التميز والمعدومات لاتتميز باتفاقهم وتوهم صاحب الافق المبين ان علمه الصور لها ثبوت علمي بلا تحقق في الخارج او في الذهن كالسراب
هذا كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء اما اولا فان الثبوت مطلقا لايعقل بدون الوجود كما اعترف به في غير موضع من كتبه واما ثانيا فلاعترافه
بان المعدوم الصرف لايتميز واما ثالثا فلان الثبوت العلمي بلا تحقق في الخارج والذهن لفظ بلا معنى واسم بلا مسمى لابد من تفسيره واما رابعا فلانه يصير
على ان طباع الربط الايجابي يستدعي وجود الموصوف ولا يصدق بدونه وعلى هذا التقدير يصدق ان الممكنات معلومة فلابد لصدق هذه القضية
الموجبة من وجودها واما خامسا فلان قياسه على السراب فاسد اذ الصورة السرابية موجودة في الحس المشترك بل المتخيلة فهناك وجود ذهني و
ذهب فرفوريوس الى ان علمه تعالى عبارة عن اتحاد الممكنات بذاته تعالى ولا يخفى استحالته وذهب المتاخرون الى ان علمه تعالى على
نحوين تفصيلي زائد على ذاته وليس من صفات الكمال واجمالي هو عينه وسياتي تفصيله مع ماله وما عليه انشاء الله تعالى وذهب الصوفية الكرام
قدس الله اسرارهم الى انه ليس في الكون الا ذات واحدة مطلقة لا كلية ولا جزئية متطورة بتطورات شتى ومتعينة بتعينات لا تتناهى غير محصورة
في تطور ولا مقصورة على تعين والمتعين ممكن والمطلق واجب فعلمه تعالى بالممكنات منطو في علمه بذاته وهذا المذهب هو الحق وبالقبول احق
وقد برهنا نحن على وحدة الوجود في رسالتنا المسماة بالروض المجود وليس هذا مشهد ذكره **قوله** فذهب البعض اقتصر الشارح على ذكر مذهبين احدهما
مذهب الشيخين والثاني مذهب افلاطون الالهي لانه بصدد اثبات ان علمه تعالى ليس حصوليا اي بواسطة الصورة فوجب عليه نفي جب

من يرى ان علمه تعالى بالاشياء بواسطة الصور واذا كان فيه مذهبان الاول مذهب الشيخين وهو ان علمه تعالى بالاشياء بصورها القائمة بذواتها
وجب عليه ابطال المذهبين وقدم الاول لانه اصرح فى كون علمه تعالى حصوليا فانقلت علمه تعالى على المذهب الثانى حضورى لان الصور القائمة
بذواتها حاضرة عنده تعالى فلا حاجة الى ابطاله فى نفى كون علمه تعالى حصوليا فان العلم الحصولى هو ما يكون بقيام الصورة بالعالم قلت
العلم بتلك الصور من حيث انه علم بتلك الصور انفسها علم حضورى والعلم بها من حيث انه علم بذوات تلك الصور بوساطتها علم حصولى كما
ان العلم بالصور القائمة بالعالم من حيث انه علم بتلك الصور انفسها حضورى ومن حيث انه علم بذوات تلك الصور بوساطتها علم حصولى
ولا يجب فى العلم الحصولى ان يكون الصورة قائمة بذات العالم الا ترى ان منهم من لا يرى قيام الصور بذهن ويظن ان حصولها فيه كحصول
الشئ فى الزمان والمكان مع انه يسمى ذلك العلم بالحصولى وقد ذهب الصدر الشيرازى فى الاسفار الى ان الصور الذهنية قائمة بانفسها
مع انه يسمى العلم بالاشياء بوساطة الصور علما حصوليا فافهم **قوله** صور قائمة بذاته تعالى اعلم ان لابطال مذهب الشيخين ومذهب افلاطون
وجوها شتى منها ما يخص بابطال احد واحد منهما ومنها ما يبطل المذهبين جميعا والشارح ابطلهما بوجه واحد ونحن نريد ان نبطل كل واحد منهما اولا بوجوه
خاصة ثم بوجوه عامة فنقول مذهب الشيخين وهو القول بان علمه تعالى بالاشياء بارتسام صورها فى ذاته سبحانه باطل بوجوه الاول انه
يستلزم ان يكون الواجب فاعلا لتلك الصور لايجاده اياها وقابلا لها لحلولها فيه فلو كون الشئ الواحد قابلا وفاعلا لشئ وان لم يدل
على بطلانه دليل شاف الا انه باطل عندهم والقول بان كون شئ واحد قابلا وفاعلا لشئ انما يستحيل لو اخذ القبول بمعنى الامكان الاستعدادى
وليس ههنا كذلك بل القبول ههنا بمعنى مطلق الاتصاف ليس بشئ فان ما ذكروا فى بيانه لو تم لدل على امتناع كون الشئ الواحد فاعلا
وقابلا باى معنى اخذ كما فصلناه فى شرح تهذيب الكلام الثانى انه لا ريب فى ان تلك الصور لكونها موجودات ظلية اضعف من ذوات
الصور فيلزم ان يكون المعلول الاول ضعيف الوجود وهم لا يجوزون ذلك الثالث انه يختل على هذا ما اعتقدوا من ان الصادر الاول هو
العقل الاول ثم العقل الثانى والفلك الاول الى آخر ما ذكروا اذ يجوز على هذا التقدير ان يصدر كل شئ بوساطة صورته ولا يلزم صدور الكثير
عن الواحد والرابع انهم لما منعوا عن حصول الماديات فى المجردات فمنعهم عن حصولها فى الذات الحقة المقدسة امنع فيلزم عدم علمه تعالى بالجزئيات
المادية وحصول الصورة الكلية غير كاف فى انكشاف الجزئى بما هو جزئى اونسبتها الى جميع الجزئيات على السواء والخامس انه يستلزم كونه
محلا للحوادث والسادس انه يستلزم استكماله تعالى بالغير وزيادة صفة العلم عليه سبحانه وهو مع بطلانه فى نفسه باطل عندهم ايضا وهذا الوجه
الاخير وان كان واردا على مذهب افلاطون بحسب النظر الجليل لكنه غير وارد عليه بحسب دقيق النظر كما ستقف ان شاء الله تعالى والسابع انه مبنى
على كون العلم عبارة عن الصورة ونحن نبطله ان شاء الله تعالى ببراهين قاطعة **قوله** البعض الاخر لما رأوا ظاهرا يدل على ان هذا المذهب
مستاخر عن المذهب الاول وهو غير ظاهر والامر سهل **قوله** بصور مجردة المشهور انهم ارادوا بالصور المجردة الماهيات المجردة فانه منسوب الى
افلاطون وهو صاحب هذا المذهب تجويز وجود الماهية المجردة وهذا فى غاية البعد وشان افلاطون اجل من ان يعزى عليه مثل هذا الوهم الجزافى

بل الظاهران مراده بالصور المجردة الصور المثالية المجردة عن المواد وقال الشارح فی الحاشیة یمکن ان یکون مراده بالصور نفس
تلک الاشیاء باعتبار حضورها عنده تعالی واطلاق الصور علی الاشیاء باعتبار حضورها العلمی شائع عندهم وانما سمیت مجردة لعدم تعرضها
بهذا الاعتبار لموادها وبقیامها بذواتها عدم قیامها بذاته تعالی انتهی وانت تعلم ما فیه من الفساد اما اولا فلان مذهب افلاطون هو ان
علمه الفعلی بصور مجردة قائمة بذواتها فلو کان مراده بالصور نفس تلک الاشیاء لم یمکنه القول بالعلم الفعلی المقدم علی الایجاد بل
یکون العلم علی هذا التقدیر بعد الایجاد واما ثانیا فلان مذهب افلاطون علی هذا التقدیر هو ما ذهب الیه بعض المشائیة القائلین بکون
علمه تعالی بحضور سلسلة الممکنات عنده تعالی حضورا دهریا ولم ینقل القول باتحاد المذهبین عن احد والمعتبر فی نسبة المذاهب
الی اصحابها هو النقل اذ لا مدخل للعقل فی ذلک واما ثالثا فلانه لو کان مراد افلاطون بتلک الصور نفس الاشیاء کان مذهبه
الاعتقاد بحدوث علمه تعالی اذ العالم عنده حادث الا ان یحمل قوله بحدوث العالم علی القول بالحدوث الذاتی کما یظنه المعلم
الثانی فی کتاب الجمع بین الرأیین فافهم **قوله** قائمة بذواتها اورد علی کون تلک الصور قائمة بذواتها بان بعض الصور اعراض
فکیف یکون قائمة بذواتها وانت تعلم انه لم ینقل عن اصحاب المذهب ان تلک الصورة متحدة مع ذوات تلک الصور بل یجوز ان
یکون تلک الصور مباینة بالذات لذوات الصور ویکون صور الاعراض ایضا قائمة بذواتها وانما استحال قیام صور الاعراض بذواتها
لو قیل باتحاد تلک الصور معها بالذات وهو غیر منقول عنهم ولفظ الصورة لا تدل علی اتحادها مع ذی الصورة فان الصورة تطلق
علی التمثال المحاکی ایضا فلا اشکال فاما قول من قال انه یجوز ان ینقلب صور الاعراض جواهر کما یعتقد اهل الملة ان الاعمال تصیر
جواهر یوم الحساب فتوزن فلا مساغ له علی مذاق الفلسفة واهل الاسلام کثرهم الله تعالی واولئک هم المحققون لا یذهبون الی جواز
الانقلاب انما یعتقدون ان صحائف الاعمال توزن اوان بازاء کل عمل جوهر صالح للوزن تتزن الاعمال بوزنها وقد یجاب عن
اصل الاشکال بان معنی قیام تلک الصور بذواتها عدم قیامها بذاته تعالی فیجوز ان یکون صور الاعراض قائمة بمحالها فی عالم المثال
غیر قائمة بالباری سبحانه واعترض علیه بانه یمکن علم السواد مثلا بدون الجسم مثلا فیجب ان یکون السواد مثلا قائما بنفسه فی ذلک العالم
والجواب انه ان ارید بامکان علم السواد بدون الجسم امکان ان یعلم السواد من دون ان یعلم الجسم فذلک مستحیل فی علم الباری
سبحانه علی انه یجوز العلم بالحال من دون العلم بالمحل ولا یستلزم ذلک قیام الحال بنفسه وان ارید به امکان ان یعلم السواد القائم بنفسه
فان عنی به العلم بذلک المفهوم فذلک ایضا ممکن بان یکون ذلک المفهوم قائما بذهن من الاذهان فی عالم المثال منکشفا عنده تعالی
وان عنی به العلم بمصداقه فیکون العلم بها من قبیل العلم بالممتنعات والعلم بها انما هو بوجود مفاهیمها عند العالم فان المصداق لاشئ محض فلا
یتعلق به العلم علی انه لو استشکل تعلق العلم بالسواد القائم بنفسه لکونه ممتنعا لکان ذلک اشکالا علی جمیع المذاهب فلا خصوصیة لایراده علی
مذهب افلاطون وان ارید به امکان العلم بان السواد قائم بدون الجسم فذلک جهل یستحیل علیه سبحانه وبالجملة فهذا الاعتراض لا یرد عنده

الى المحصل ولعل غيري يحصله واما الجواب بانا لا نسلم ان علم السواد بدون الجسم ممكن لامر لا يعلمه الا الله كان وجود السواد بدون الجسم ليس بممكن لامر يعلمه الممكن الفه فلا يستحق ان يصغى اليه ثم انه قد يورد على مذهب افلاطون انه يلزم عليه القول بان يكون للجزئي الخارجي بما هو كذلك ثبوت غير وجوده الخارجي لتحقق علمه تعالى به فيلزم تكثر الشخص في انحاء الوجود والجواب انه لا يجب في علمه تعالى بالشخص الخارجي نفس وجود ذلك الشخص بعينه في ذلك العالم المثالي بل يكفي وجود صورة محاكية وان كانت مغايرة له في الوجود الا ترى ان الاشخاص الخارجية معلومة لنا على الوجه الجزئي مع امتناع وجودها بما هي اشخاص خارجية في اذهاننا لاستحالة تعدد التشخص بديهة وانكشاف المباين بالمباين مما لم يدل على استحالته دليل فان قلت وجود الصورة المحاكية للشخص الخارجي في العالم المثالي غير كاف في معلومية الشخص الخارجي اذ لو كفى صدق القضية القائلة الشخص الخارجي معلوم مع عدم الموضوع اذ لا وجود للشخص الخارجي على هذا التقدير حين كونه معلوما انما الوجود لصورة محاكية له مباينة اياه ولا يكفي في صدق القضية الموجبة وجود الشخص المحاكي المباين موضوعها بل يجب في صدقها وجود نفس موضوعها قلت هذا الاشكال غير مختص الورود بمذهب افلاطون بل هو وارد على جميع المذاهب اذ لا سبيل الى التزام وجود الاشخاص الخارجية بما هي كذلك في مرتبة العلم الفعلي على راى احد بل هذا الاشكال غير مختص بعلم الواجب تعالى بالاشخاص الخارجية بما هي كذلك ولا محيص عنه لاحد من المتكلمين المنكرين للوجود الذهني والمشائية القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن والاشراقية القائلين بحصول الاشباح فيه الا بانكار استدعاء صدق الموجبة وجود نفس موضوعها فانا اذا حكمنا على شخص خارجي قد انعدم باحكام خارجية صادقة كقولنا الحجر الذي قد استحال اركان صلبا ثقيلا او على شخص خارجي لم يوجد بعد بل يوجد في القابل باحكام خارجية صادقة كقولنا زيد سيولد فاما ان يكون موضوع امثال هذه القضايا موجودا في الخارج حين صدقها وهو صريح البطلان او موجودا في ذهن من الاذهان او في موطن آخر ويستحيل وجود الحجر الشخصي الذي صار مارا وزيد الذي سيولد في ذهن من الاذهان او في موطن آخر بالبداهة فيلزم ان يصدق هذه القضايا مع انا نجزم بصدقها بداهة ولا يكفي في صدقها وجود اشخاص اخر محاكية لموضوعات هذه القضايا سواء كانت متحدات معها في المهية كما هو مذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها او مغايرات لها بحسب المهية كما هو مذهب القائلين بحصول الاشباح اذ وجود الاشخاص المحاكية ليس نفس وجود موضوعات تلك القضايا فانها معدومة محضة ونسبة وجود امثالها اليها مجاز وبالجملة فهذا الاشكال لا خصوصية له بمذهب افلاطون هذا وقد التزم بعض الاكابر في دفع اصل الاعتراض تكثر الشخص الخارجي في انحاء الوجود وانت تعلم انه مخالف للضرورة العقلية فان قلت انما ذهب اصحاب افلاطون الى القول بثبوت الصور المثالية في علم الباري سبحانه لئلا يلزم تميز الليس بشيء وصدق القضايا الموجبة القائلة الاشياء معلومة بدون موضوعاتها وتعلق العلم بالمعدومات الصرفة فيجب القول بوجود انفس المعلومات في عالم المثال فلا بد من التزام وجود الشخص الخارجي بما هو كذلك في ذلك العالم على مذهبهم قلت لعل الحق ان وجود الصور المحاكية للاشياء يكفي في تميزها وتعلق العلم بها وصدق المعلومية عليها بل لا محيص لاحد عن التزام ذلك كله كما اشرنا اليه وسنفصله انشاء الله

تعالیٰ فی مبحث الوجود الذہنی والسر فی ذلک ان متعلق العلم والمعلوم والتمیز اولا وبالذات ہی تلک الصور المحاکیة واما الاشیاء انفسہا فتتعلق بہا العلم والتمیز بالعرض وہی معلومة بالعرض فلا یلزم وجودہا بالذات فکما انہا معلومة ومتمیزة بالعرض بمعنی ان صورہا المحاکیة لہا معلومة ومتمیزة کذلک ہی موجودة بمعنی ان صورہا المحاکیة لہا موجودة مع ان التزام وجود الشخص الخارجی بما ہو کذلک بوجودات شتی والتزام ان زیدا الذی یکون من نطفة ابیہ فی رحم امہ بعد ان صارت علقة ثم مضغة ثم لحما وعظاما موجود فی الازل بعینہ بلا سبق مادة ولا مدة من دون تغایر شخصی اصلا لیس باہون من التزام تمیز ما لیس بموجود وتعلق العلم بہ وصدق انہ معلوم بسبب وجود صورة محاکیة لہ فافہم وقد یظن انہ یرد علی مذہب افلاطون الاستکمال بالغیر واکتسابہ تعالی العلم الذی ہو صفة کمالیة من الصور وزیادة صفة العلم علیہ والحق ان مقصودہ ان منشاء الانکشاف نفس ذاتہ تعالیٰ فالعلم بمعنی مبدأ الانکشاف عینہ تعالیٰ وانما احتاج الی القول بوجود تلک الصور لئلا یلزم تمیز الاشیاء من دون وجودہا ووجود ما یماثلہا فالقول بوجودہا انما ہو لضرورة لزوم الاضافة للعلم لا لکون الواجب سبحانہ مستکملا بہا ہذا ہو الکلام فیما یبطل مذہب افلاطون خاصة **قولہ** اول تلک الصور لما کان ہذا الوجہ عاما لابطال المذہبین معا ذکرہ بعد ذکر المذہبین وجمع بینہما فی الابطال بحیث یکون تمہیدا لما ہو الحق ومن الوجوہ المبطلة للمذہبین معا ان تلک الصور القائمة بذاتہ تعالیٰ او بذواتہا لا متناہیة حسب لا تناہی المعلومات ومعلولة لہ تعالیٰ صادرة عنہ سبحانہ فاما ان یکون صدورہا عنہ تعالیٰ دفعة وہو خلاف ما ثبت عندہم من امتناع صدور الکثیر عن الواحد واما ان یکون صدورہا عنہ تعالیٰ بان یصدر بعضہا عنہ تعالیٰ بوساطة بعض آخر فیکون تلک الصور مترتبة ووجود الامور الغیر المتناہیة المترتبة باطل ببراہین التسلسل علی ان وجود الامور الغیر المتناہیة بالفعل مطلقا باطل لانہا لو وجدت کانت معروضة للعدد والاعداد مرتبة فالمعدودات ایضا مرتبة بترتبہا فیجری براہین ابطال التسلسل ولا یحتاج الی المقدمة القائلة الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد فی اثبات الترتیب بین تلک الصور **قولہ** فہی لا محالة مسبوقة بالعلم لانہا لما کانت ممکنة کانت حوادث ذاتیة فاما ان تکون حوادث فی الواقع ایضا کما ہو مذہب من ذہب الی حدوث ما سوی اللہ او تکون قدیمة کما یراہ من ذہب الی قدم العالم وعلی التقدیرین یکون تلک الصور مسبوقة بالعلم اما سبقا ذاتیا وذلک علی التقدیر الثانی او سبقا انفکاکیا وذلک علی التقدیر الاول **قولہ** تحرزا عن الجہل المستحیل فیہ تعالیٰ تلک الصور لو لم تکن مسبوقة بالعلم کان الواجب سبحانہ فی مرتبة ذاتہ الحقة عاریا عن کمال العلم فیلزم النقص فی مرتبة ذاتہ و قد علل بعضہم سبق علمہ تعالیٰ بتلک الصور بانہا لو لم تکن مسبوقة بالعلم لم یکن الواجب سبحانہ فاعلا لہا بالاختیار ضرورة ان الفعل الاختیاری لا بد فیہ من سبق العلم والشارح عدل عن ذلک الوجہ لان تلک الامور لما کانت مدار العلم الذی ہو من الصفات الکمالیة فلا غائلة فی کونہا مخلوقة بالایجاب لان الصفات الکمالیة من لوازم ذاتہ تعالیٰ یستحیل انسلاخہا عنہا فوجب ان تکون مخلوقة بالایجاب فلا یستدعی خلقہا سبق العلم علیہا ولا مساغ لمثل ذلک القول فی خلق العالم فان الغرائب المودعة فیہ تدل دلالة واضحة

عبد الحکیم
١

علی ان خالقها علمها اولا فارادفصنعها واجاد وهذا انجلاف نفس الارادة والعلم فیجوز کونهما مخلوقین بالایجاب لا یرد مثل ذلک علی الشارح قدس سره اذ حاصل ماذکره انه لو لم یکن تلک الصور مسبوقة بالعلم لزم تعریه سبحانه فی مرتبة ذاته عن کمال العلم ولاریب فی اللزوم ولا فی بطلان اللازم فلا یرد علیه ما قیل من ان الباری عزوجل بنفس ذاته کامل ومن جملة الکمالات العلم والنقص مستحیل والمستحیل لیس فی قدرته واذا لم یکن النقص مقدورا لم یکن الکمال مقدورا فلا یکون العلم وما یکون من لوازمه مقدورا فلا یلزم سبق العلم بالصور علیها بل علمها معها انتهی فقد عرفت انه لا یتوجه علی ماذکره الشارح نعم یتوجه علی ما قال بعضهم کما علمناک ثم انه ان ارید بقوله النقص مستحیل ان النقص مستحیل عقلی لذاته فذلک مسلم وصحیح لکن اللازم منه ان یکون الکلام واجبا لذاته فلا یمکن ان یکون مخلوقا اصلا لا بالایجاب ولا بالارادة فیجب سبق العلم الذی هو کمال واجب بالذات علی تلک الصور التی هی ممکنة لذاتها وحوادث ذاتیة فهذا الکلام علی هذا التقدیر یکون تشیید الکلام الشارح لا رد علیه وان ارید به ان النقص مستحیل بالغیر فذلک غیر مسلم ولا صحیح فی نفسه فان کونه سبحانه ناقص العیاذ بالله لیس ممکنا بالذات حتی یکون مستحیلا بالغیر فان المستحیل بالذات لا یکون مستحیلا بالغیر ومع ذلک لا یصح علی هذا التقدیر سلب المقدوریة عنه ولا عن مقابله الذی هو الکمال فان المستحیل بالغیر والواجب بالغیر داخلان تحت قدرته العامة والا لم یکن المعدومات التی هی مستحیلة بالغیر والموجودات التی هی واجبة بالغیر مقدورة له تعالی قال فی الحاشیة المعلقة علی قوله تحرزا عن الجهل المستحیل فیه تعالی هذا بالنظر الی ان الجاعل هو سبحانه تعالی واما بالنظر الی مطلق الجاعل القادر مع عزل النظر عن الخصوصیة فلا استحالة تعلق الجعل بالمجهول المطلق عندهم وانما قیدنا الجاعل بالقادر لان الجعل قد یطلق علی مطلق الاقتضاء والافادة ولو بلا علم ورویة کافادة الشمس للضوء واقتضاء الملزومات للوازم وانما اخترنا الوجه المخصوص بالباری عز اسمه لئلا یتوهم ان استناد تلک الصور الی الله تعالی مثل استناد اللوازم الی الملزومات فلا یلزم سبق العلم والجهل بالمجهول غیر مستحیل فی مطلق الفاعل والمقتضی انتهی وهذا الکلام مطابق لما ذکرناه **قوله** اذ هی منکشفة عنده تعالی بنفسها ای لا بصور اخر لا بمعنی ان انفسها مبادی انکشافها والا لم یستقم تفریع قوله فمناط تعقلها الاجمالی البسیط هو ذاته تعالی **قوله** فمناط تعقلها الاجمالی البسیط یعنی ان تلک الصور لما کانت مسبوقة بالعلم ولم یکن علمها بواسطة صور اخری فلا محالة یکون تلک الصور معلومة له تعالی بنحوین من العلم الاول علمه تعالی بها قبل وجودها ویکون مبدء هذا العلم نفس ذاته تعالی اذ لا تحقق لما سوی ذاته تعالی فی تلک المرتبة وهذا العلم اجمالی بسیط اذ مبدء الانکشاف ذات واحدة بسیطة والثانی علمه تعالی بها حال وجودها ویکون مبدء هذا العلم ذواتها الموجودة الحاضرة عنده تعالی حضور المعلول عند علته وهذا متحقق فی نفس تلک الاشیاء التی هذه الصور صور لها ایضا فلا حاجة الی توسیط الصور فی علمه تعالی بتلک الاشیاء قوله فحقیقة العلم تعلیل لکون الصور وذوات الصور معلومة له تعالی بحضورها عنده تعالی بالمعلولیة بان حقیقة العلم هو وجود الشیء للشیء وذلک باحد ثلثة وجوه المعلولیة

والناقية والعينية والاول متحقق فيكون انكشاف الصور وذوات الصور عنده تعالى بحضورها عنده تعالى بالمعلولية لابتوسط
الصور وعلى هذا فيلغو تلك الصور ويكفي في انكشاف الاشياء نفس حضورها عنده تعالى لعلاقة المعلولية **قوله** وسآكراي وجود الشئ
بالفعل لشئ موجود بالفعل بالعينية وانما خصه بالبيان لان مفهوم وجود الشئ بالفعل لشئ موجود بالفعل يوهم التغاير بين الشئ
الحاضر عنده فيبين ان مآله وجود الشئ لنفسه بمعنى عدم الغيبة لابمعنى حضور شئ عند شئ آخر **قوله** ومما يشهد به الخ لما ذكر ان حقيقة
العلم وجود الشئ للشئ باحد ثلثة انحاء وكان غرضه اثبات ان علمه تعالى ليس حصوليا اصلا بل هو حضوري وانه تعالى يعلم الاشياء
بنحوين من العلم الاول العلم الاجمالي قبل وجودها والثاني العلم التفصيلي حال وجودها وان العلم الاول ينطوي في علمه بذاته والثاني
يتحقق بحضور تلك الاشياء عنده تعالى وجب عليه بيان انه تعالى عالم بذاته لابتوسط صورة ليثبت ان علمه تعالى حضوري لا
حصولي وليتفرع عليه اثبات كونه تعالى عالما بالاشياء اذ مالم يثبت كونه تعالى عالما بنفسه لم يثبت كونه عالما بالاشياء اذ مالا يعلم نفسه
يستحيل ان يعلم غيره وليتحقق ان علمه الاجمالي بالاشياء منطو في علمه بذاته اذ لولا علمه بذاته فكيف ينطوي العلم الاجمالي بالاشياء ولهذا اوجه
اهتم مزيد اهتمام باثبات ان وجود الشئ للشئ بالعينية اي وجود الشئ لنفسه مناط العلم وقد انكشف بما ذكره الشارح شبهة تمسك بها الجهلة
النافون لعلمه تعالى وهي ان العلم يستدعي اضافة بين العالم والمعلوم والاضافة لاتعقل بين الشئ ونفسه فهو تعالى عما يقوله الظالمون
لايعلم نفسه ومالا يعلم نفسه لايعلم غيره فلا يكون سبحانه عما يصفون عالما بنفسه ولابغيره ووجه انكشافها ان علم شئ بشئ عبارة عن حضور الشئ
بالفعل عند شئ موجود بالفعل وهو قد يكون بالعينية وحضور الشئ لنفسه اذا كان مجردا ضروري ومعناه عدم غيبة الشئ عن نفسه و
ليس هذا المعنى عبارة عن الاضافة التي لاتعقل الابين شيئين متغايرين فعلمه سبحانه بذاته ليس نسبة بل هو عبارة عن حضور نفس
ذاته عنده تعالى وذلك الحضور ليس نسبة بل هو عبارة عن عدم الغيبة والاولى في جواب هؤلاء الجهلة ان ينقض حجتهم اولا بالعلم
النفس بذاتها ثم يحل شبهتهم بما ذكره الشارح فان ذلك ابكت لهم واكبت لكن ههنا اعضال قوي لم اعثر في كتب القوم بعد على
جوابه هو انه تعالى لوكان عالما بذاته فاما ان يكون العالمية والمعلومية اللتان هما مفهومان انتزاعيان بديهيا التصور منتزعين
عن ذاته تعالى اولا يكون ذانك المفهومان منتزعين عنه تعالى والثاني باطل بداهة والاول ايضا باطل لانه لاشك في ان مفهوم العالمية مضايف لمفهوم
المعلومية فهو مقابل له فاما ان يكون مصداقهما ومنشأ انتزاعهما نفس ذاته تعالى بلازيادة امر عليها وانضمام معنى اليها وذلك صريح
البطلان اذ يستحيل بالبداهة ان يكون الذات الواحدة بما هي كذلك مصداقا للمتقابلين فان المتقابلين لايجتمعان في ذات
واحدة بما هي كذلك كما تقرر في موضعه ويكون مصداق العالمية هي الذات المحضة مع انضمام معنى اليها ومصداق المعلومية هي الذات
مع انضمام معنى آخر اليها فلا يكون الذات بنفسها عالمة ومعلومة بل يكون العلم زائدا على الذات ويكون صفة منضمة اليها وهو خلاف
ما تقرر عندهم ولايكفي في تعدد مصداق العالمية والمعلومية ان تو خذ الذات مع وصفين انتزاعيين باحدهما يكون مصداقا للعالمية

وبالآخر مصداقاً للمعلومية اذ الامر الانتزاعي لا تحقق له في الواقع الا بمنشا انتزاعه وہو الواحد البحت في الواقع وكلا منافي مصداق العالمية
والمعلومية في الواقع واذ بطل الشقان فلا سبيل الى القول بانه تعالى عالم بذاته وانت تعلم ان ہذا البيان جار بعينه في علم النفس
بذاتها وہو مما لا ينكره احد من افراد نوع الانسان فعلم ان في بعض مقدمات البيان خللاً وان لم نعثر عليه بعينه فهذا البيان ان قيم دليلا
على نفي علمه تعالى بذاته فهو غير تام لانتقاضه بعلم النفس بذاتها الا ان يرتكب القول بتغاير مصداق العالم والمعلوم في علم النفس بذاتها
على خلاف ما ذہبوا اليه وان قرر على انه اشكال على مذہب اہل الحق فالجواب عنه عويص ولعل الجواب ہو ان العلم بالمعنى الذي
يعبر عنه بدانستن ودانش ويشتق منه العالم والمعلوم والعالمية والمعلومية ليس بمتحقق في انكشاف الشيء لذاته واطلاق العلم
على انكشاف الشيء لذاته اما على المسامحة او على اشتراك اللفظ فليس ہناك عالمية ومعلومية وعلم بالمعنى اللغوي والمعنى المتعارف
لكن ہناك انكشاف الشي لنفسه بمعنى عدم غيبة الشي عن نفسه بنفسه ومصداقه نفس ذلك الشيء بلا انضمام امر اليه وزيادة معنى عليه
فليس ہناك اضافة ولا مضايفة والتضايف انما ہو بين العالم بمعنى ما قام به العلم والمعلوم بمعنى ما تعلق به العلم وليس ہناك عالمية
ومعلومية بذينك المعنيين انما يطلق العالمية والمعلومية ہناك من حيث ان ما يترتب على العالمية والمعلومية من الانكشاف مترتب
ہناك وان لم يكن عالمية ومعلومية وبالجملة فيختار الشق الثاني من الترديد الاول ويمنع بطلانه بديهة وسياتي لذلك مزيد تفصيل ہذا
ہو الكلام في علمه تعالى بذاته واما علمه بالاشياء فهو على نحوين الاول العلم الفعلي السابق على الايجاد والثاني العلم التفصيلي المتاخر عنه
وعلى ثبوت كلا النحوين كلام على جميع المذاہب المتعارفة المتعاورة فيما بينهم بوجوه بعضها يدل على نفي النحوين جميعاً اما الاول فهو انه
تعالى لو كان عالماً بالاشياء قبل وجودہا لكان علمه اما عين ذاته او زائداً على ذاته لا سبيل الى الامرين فلا سبيل الى المقدم
اما انه لا سبيل الى الاول فلانه يستوجب وجود تلك الاشياء في مرتبة ذاته اذ لا علم بدون المعلوم واما انه لا سبيل
الى الثاني فلانه يستلزم عراءه سبحانه عن صفة الكمال في مرتبة الذات فيلزم النقص وہو مستحيل ولقد تصدى القوم للاجابة عن ہذا
الاشكال واجابوا عنه بوجوه سنذكرہا ونتكلم عليها في تحقيق مذہب المتاخرين ان شاء الله تعالى واما الثاني فهو وجوه الاول ما في
العروة الوثقى ومحصله انه تعالى لو كان عالماً بجميع الاشياء كان عالماً بالحوادث الاستقبالية جميعاً لكن الثاني باطل لان الحوادث
الاستقبالية المتعاقبة المتزايدة يوماً فيوماً غير واقفة عند حد من الابد والابد غير متناه بهذا المعنى باتفاق الملل بلا خلاف فهي امور لا تقفية
وكون الامور لا تقفية انما يتصور فيما يخرج من القوة الى الفعل تدريجاً سواء كان بحسب الوجود العيني كما في الحوادث اليومية او بحسب الوجود
الذہني كما في الاعداد المتعاقبة المنتزعة شيئاً فشيئاً ولا يمكن فيما لا تدريج ولا تعاقب فيه والامور اللاتقفية لا يمكن خروج جميعها من
القوة الى الفعل لانه ينافي اللاتقفية ولا يكون الخارج منها الا متناهياً لان كل مرتبة من تلك الامور المتعاقبة انما يزيد على ما قبلها
بواحد فلا يزيد ابداً على المتناهي الا بقدر متناه فلا يكون الخارج منها الى الفعل غير متناه كما دائماً وينعكس الى ان الغير المتناهي كما لا يكون

ان الامور اللاتقفية يستحيل خروجها من القوة الى الفعل مسلم لكن بحسب الوجود الذي تلك الامور بحسبه اللاتقفية اعني الوجود الزماني التدريجي
لا بحسب نحو آخر من الوجود كالوجود الظلي في الاذهان العالية او الوجود الدهري الذي ليس بحسبه تعاقب وتجدد فان قلت اذا كانت
تلك الامور بحسب وجودها الذي بحسبه تعلق بها علمه تعالى موجودة بالفعل وهي غير متناهية جرت براهين التسلسل فيها قلت لو سلم جريان براهين
التسلسل في الغير المتناهي مطلقا يكون هذا اشكالا آخر لا تعلق له بما ذكره قدس الله سره على ان في كلامه في عروة الوثقى نصا على ان هذا
الاشكال على حياله هذا وسنعود الى تحقيق الحق في هذا المبحث حيث نتكلم في علمه تعالى بالجزئيات المادية على وجه جزئي انشاء الله
تعالى فانتظر الكلام وان افضى الى الغرابة والتطويل لكنه لا يخلو عن الافادة والتحصيل **قوله** ثم اذا صار الشيء الخ تنبيه آخر على ان وجود
الشي لنفسه يكفي لانكشافه له ويستنبط منه ان وجود النعت لمنعوته ايضا كاف للانكشاف وحاصله ان حصول صورة الشي عند العالم
لما كفى في انكشافه له فحضور نفس الشي عنده يكون كافيا في الانكشاف بالطريق الاولى وقول من قال انه يجوز ان يكون لخصوصية الحصول
اعني الوجود الظلي مدخلية في الانكشاف تعسف لا يصغى اليه **قوله** قلت الخ قال في الحاشية القول بالحالة الادراكية باطل اذ الانكشاف فيها
انما يترتب على وجودها لقوتنا العاقلة فكل ما كان وجوده للقوة العاقلة كان منكشفا عندها بذلك الوجود اذ الاثر لا يتخلف عن مبدئه
فيحصل بوجود صور الاشياء لها غنية عن الحالة الادراكية والا يلزم ان يكون للاثر الواحد موثران في مرتبة لا يقال الحالة الادراكية
نور ظاهر بذاته عند الوجود لا باعتبار الوجود والصور ليست كذلك لانا نقول الحالة امر ممكن فهي هالكة في نفسها باطلة في ذاتها
كسائر الممكنات من الصور وغيرها فكانت مظلمة في حد نفسها من جهة العدم الذي هو اصل الظلمة ونوريتها مستفادة من الوجود
بالفعل فانما النور هو الوجود الخاص ولا فرق بينها وبين الصور في هذه الجهة انتهى انت تعلم انه ان اراد ابطال القول بالحالة الادراكية
مطلقا فذلك هوس من ساته اذ لا نم ان كل ما كان وجودها للقوة العاقلة كان منكشفا عندها بذلك الوجود بل سنبرهن انشاء الله
تعالى على ان انكشاف الاشياء وصورها عند القوة العاقلة انما هو بالحالة الادراكية وما قال من ان الاثر لا يتخلف عن مبدئه مسلم
لكن الانكشاف عندنا ليس اثر المطلق وجود الشي للشئ بل الحق ان للنفس وتغيرها صفات هي مبادي لآثار خاصة فالحالة الادراكية صفة
اثرها الانكشاف فهي منكشفة بنفسها وسائر الاشياء حتى صفات العالم منكشفة بتوسطها كالضوء فانه مضيئ بنفسه وسائر الاشياء مضيئة
بتوسطه وما يقال من ان علم النفس بصفاتها حضوري ان اريد به ان علمها بصفاتها ليس بوساطة صورها فهو حق لكن لا يلزم منه
ان لا يكون علمها بصفاتها بتوسط الحالة الادراكية ايضا بل الحق ان صفات النفس اعني صفاتها الانضمامية الموجودة في النفس
وجودا اصليا تتعلق بها الحالة الادراكية تعلقا وقوعيا فهي منكشفة بتعلق الحالة الادراكية بها واما الحالة الادراكية نفسها فلاستحالة
تعلقها بنفسها لاستدعاء التعلق الذي هو اضافة تغاير المنتسبين وامتناع تعلق حالة ادراكية اخرى بها لافضائه الى التسلسل في الموجودات
الاصلية اعني الحالات الادراكية فانها عندنا موجودة اصلية لا صفة انتزاعية كما توهمه البعض منكشفة بنفسها للقوة العاقلة هذا بحسب

الجلی من النظر واما بحسب دقیق النظر فالحق ان الحالة الادراکیة انما تنکشف عند العالم بتعلق حالة اخری بها کیف ولو کفی نفس وجود الحالة للنفس فی انکشافها عندها لزم ان یکون النفس عالمة بکل علم قائم بها ابدا وهو خلاف البداهة الوجدانیة ولا یلزم التسلسل کما یاتی فی الدرس الاتی وان ارید به ان علم النفس بصفاتها لیس بواسطة اصلا بل هی منکشفة بنفسها کما نطق به الجمهور فغیر مسلم ولا هو حق فی نفسه کما ستقف علیه ان شاء الله تعالی نعم من ایقن بان وجود الشیٔ للشیٔ مطلقا کاف فی الانکشاف کما هو رائ المشائیة فلا سبیل له الی القول بالحالة الادراکیة لان الصور لما کانت موجودة للقوة العاقلة وکفی وجودها لها فی الانکشاف فای حاجة الی الحالة الادراکیة وان اراد ابطال القول بالحالة الادراکیة فی علم النفس بذاتها وعلم المجردات بانفسها فمسلم لا لما قال من ان وجود الشیٔ للشیٔ کاف فی الانکشاف فان ذلک علی اطلاقه وہم بل لما سیاتی بعد من انه لیس بین العاقل والمعقول فی علم الشیٔ بنفسه تغایر فی المصداق اصلا علی ان فیه ایضا کلاما سیجیٔ ان شاء الله تعالی **قوله** فیتسلسل الاشتال بالفعل انت تعلم ان العلم بالشیٔ یتوقف علی توجه النفس نحو ذلک الشیٔ فیختار ان العلم بالحالة انما یکون بحالة اخری ولا یلزم التسلسل لانا اذا علمنا شیئا بحالة فلا یحصل لنا ان العلم بتلک الحالة التی هی العلم بمجرد قیام علم ذلک الشیٔ بنا بل یتوقف العلم بعلم ذلک الشیٔ علی ان یتوجه النفس توجها مستانفا الی ذلک العلم فبذلک التوجه المستانف تحصل حالة اخری متعلقة بالحالة الاولی ویکون تلک الحالة الاخری علما بالحالة الاولی ثم العلم بتلک الحالة الاخری یتوقف علی توجه مستانف آخر فما دامت النفس تتوجه توجها مستانفا نحو حالة یتجدد الحالات واذا انقطع توجه النفس انقطع حدوثها فتوہم لزوم التسلسل ههنا توہم بعید **قوله** لا بمحل عامل قال فی الحاشیة احترز به عن المعلوم الموجود فی الذهن بنفسه بوجود ظلی وهو مجرد عن المادة وعوارضها لانه لیس بلا محل عامل انتهی انت تعلم ان الاحتراز عما ذکره حاصل بقوله قائما بالذات لا بالمحل اذ المعلوم الموجود فی الذهن قائم بالمحل وهو الذهن لا بالذات الا ان یقال انه یرید الاحتراز عنه علی مذهب من یری ان الحصول بالذهن لیس عبارة عن القیام به اذ انه ارید ان میزان العاقلیة مجموع امرین الاول قیام الشیٔ بذاته والثانی تجرده بذاته والقید الاول احتراز عن الاعراض مطلقا والثانی عن المادیات وما تجرد بعمل عامل مع قطع النظر عن کونه عرضا او جوہرا وقد تبین بهذا ان الاعراض لیست عالمة اذ لیس وجودها لها بل وجودها لمحالها وکذا المادیات لان وجودها لموادها لا لها کما فی الحاشیة اذ ذلک انما یصح فی المادیات بمعنی الامور الحالة فی المادة ولا یستقیم فی الجسم المرکب من الصورة والمادة بل لان المادیات متصلات فکل جزء منها غائب عن الجزء الآخر فلا حضور لذواتها عند انفسها واما المادة نفسها فهی وان کانت قائمة بذاتها لکونها جوہرا لکن فعلیتها فعلیة القوة وجوہریتها جوہریة الاستعداد وهی مبهمة لذاتها متحصلة بالصور فهی فی حد ذاتها جوہر ظلمانی فلا یشعر بذاتها فضلا عن غیرها **قوله** وغواشیها اذ ذلک لئلا یدخل المادة فی میزان العاقلیة فانها وان کانت مجردة عن المادة اذ لیس للمادة مادة لکنها لیست بمجردة عن غواشی المادة فمن توہم ان المادة یتحقق فیها میزان العاقلیة بالمعنی الذی ذکره الشارح لم یتامل فی عبارته **قوله** کان عقلا

اى منشار الانكشاف لا بالمعنى المصدرى فانه اعتبارى ولا بمعنى الحاضر عند المدرك فانه عبارة عن المعقول **قوله** فادراكه لذاته لا يزيد على وجوده بل على ماهيته فقط ان كانت غير الوجود هذا الكلام بظاهره صحيح فان العلم لما كان عبارة عن وجود الشئ بالفعل وكان وجود الشئ لنفسه مدار علمه بذاته فادراك الشئ لذاته الذى هو عبارة عن وجوده لنفسه لا يزيد على وجوده فان كان وجوده عين الماهية كما فى الواجب سبحانه فادراكه لذاته لا يزيد على الماهية ايض اذ ماهيته هى الوجود لا غير وان كان غير الماهية فادراكه لذاته يزيد على ماهيته فقط لا على وجوده والنظر الدقيق يحكم بان هذا الكلام لا معنى له فانه ان اريد بالادراك فى قوله فادراكه لذاته والوجود فى قوله لا يزيد على وجوده معناهما المصدريان فلا يخفى ان الوجود بالمعنى المصدرى لا يصدق على الادراك بالمعنى المصدرى بديهة ولا بالعكس بل الادراك بالمعنى المصدرى مغاير للوجود المصدرى سواء كان وجود الواجب او وجود الممكن ولا يصح الحكم بعدم زيادة الوجود المصدرى والادراك المصدرى على ذاته تعالى فان المعنى المصدرى ليس عين الواجب بديهة وان اريد بالادراك والوجود مصداقهما فلا شبهة فى ان مصداق العلم والعالم والمعلوم فى علم الشئ بنفسه هو نفس ذاته بلا حيثية اصلا كما سنكشف عنه غطاءه فمصداق الادراك لا يزيد على نفس الذات سواء كان العالم ممكنا او واجبا كما ستقف عليه ان شاء الله تعالى وقد اعترف الشارح بان الشئ المقدس عن المادة اذا كان موجودا بنفسه كان عقلا وعاقلا ومعقولا والوجود ليس صفة منضمة بل معنى انتزاعى مصداقه نفس مهية الموجود بلا انضمام معنى اليها فاذن نفس مهية الموجود بنفسها بلا زيادة امر عليها مصداق للعقل والعاقل والمعقول فلا يزيد مصداق الادراك على مهية اصلا سواء كانت ممكنة او واجبة والجواب ان المراد بالادراك والوجود مصداقهما ومعنى زيادة الوجود على المهية ان يكون صدقه عليها بحيثية تعليلية هى استناد الذات الى الجاعل ومعنى عدم زيادته انتفاء الحيثية التعليلية فالذات المدركة اذا كانت ممكنة كان مصداق الوجود هى من حيث استنادها الى الجاعل وكذلك كان مصداق الادراك هى من تلك الحيثية فيكون مصداق الادراك زائدا على المهية غير زائد على مصداق الوجود وما تقرر عندهم من ان مصداق العلم والعالم والمعلوم فى العلم الحضورى بنفس ذات العالم نفس ذاته بلا حيثية فالمراد به انتفاء الحيثية التقييدية فى المصداق لا انتفاء الحيثية التعليلية ايض واذا كانت واجبة كانت بنفسها بلا زيادة حيثية اصلا تقييدية او تعليلية مصداقا للوجود والادراك معا فافهم **قوله** متقدس عن الماهية اذ الماهية هى الامر المعقول والواجب تعالى لما كان بنفسه متشخصا واحدا فهو متقدس عن الماهية بهذا المعنى **قوله** على مهيته التى هى الوجود الماهية ههنا بمعنى ما به الشئ هو هو لا الامر المعقول **قوله** وجملة الجائزات اعلم ان لاثبات علمه تعالى بالاشياء مسالك الاول ما اتفق فيه الحكماء والمتكلمون وهو الاستدلال بما فى العالم من بدائع الصنائع على حكمة مبدعها الصانع والثانى ما تفرد به المتكلمون من التمسك بقدرته تعالى واختياره فى افعاله وآثاره على سبق علمه اذ لا معنى للقدرة والاختيار بدونه والثالث للحكماء خاصة وهو ان ذاته سبحانه مجردة قائمة بنفسها فهى عاقلة بنفسها لما حققه الشارح وكلما كانت عاقلة بذاتها كانت عاقلة بما سواها لكونها علة له ولاستلزام العلم بالعلة للعلم

عالم

بالمعلول والشارح قد اختار من بين هذه المسالك المسلك المختص بالحكماء فاثبت اولا انه سبحانه عالم بذاته ثم بين انه عالم بما في العالم
ايضا للارتباط به تعالى بالمعلولية وكفاية وجود الشئ بالفعل لشئ موجود بالفعل بالمعلولية في الانكشاف فهذا ما قال وجملة الجائزات
الخ وبعد اثبات علمه سبحانه بذاته وبغيره تدرج الى تفصيل كيفية علمه سبحانه بالاشياء فقال فعلمه الاجمالي الخ فالمقصود لقوله وجملة الجائزات
الخ اثبات انه تعالى عالم بالجائزات بلا توسط الصور لا اثبات ان علمه تعالى بالجائزات منطو في علمه بذاته بل ذلك هو المقصد لبيانه
فيما بعد كما سياتي والفاء في قوله فعلمه الاجمالي ليس تفريعا على هذا الكلام بل هو تعقب على مجموع الكلام السابق فما قال خاتم الحكماء
قدس سره في حواشي شرحه معترضا على الشارح من انه بعد تسليم ان مناط العاقلية التجرد ومناط المعقولية الحضور عند المجرد لا يدري
انه ماذا اراد بكون ذوات الجائزات بماهياتها ووجوداتها مرتبطة ان اراد انها بنفس ذواتها ووجوداتها مرتبطة ارتباط المعلول
بالعلة فمسلم لكن لا يلزم منه انطوائها في ذاته حتى يصير علم الذات علمها وانما يلزم ذلك لو كفى نفس المعلولية في ان يكون العلم
بالعلة نفس العلم بالمعلول ولم يصح هذا بالبرهان والذي صح هو ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول واين هذا من ذلك
وان اراد معنى آخر فليتصور اولا حتى ينظر فيه فان قلت لعله اراد ان وجودات الجائزات نفس ذات الباري فهي مرتبطة به تعالى
فهي منطوية في ذاته بهذا الوجه قلت هذا هو الذي اختاره بعض الاجلة وهو غير واف ههنا وقد تكلمنا عليه في بعض حواشينا انتهى
كلامه الشريف لا يتوجه على كلام الشارح وانما كان يتوجه ان لو كان مقصوده بقوله وجملة الجائزات الخ انطواء علمه تعالى بالجائزات
في علمه بذاته وليس كذالك كما عرفت وليس مراده بالارتباط ههنا الا المعلولية لا اتحاد وجود الجائزات معه تعالى نعم قد استعمل الشارح
هذه المقدمة اعني اتحاد وجود الجائزات معه تعالى في اثبات انطواء علمه الاجمالي بها في علمه بذاته كما سيلوح **قوله** فعلمه الاجمالي بتلك
الاشياء لما اثبت انه تعالى عالم بذاته وبالاشياء وان علمه تعالى بذاته عين ذاته وانه يجب سبق علمه تعالى بالاشياء على ايجادها
تحرزا عن الجهل المستحيل فيه سبحانه عقبه ببيان كيفية علمه سبحانه بالاشياء فبين ان له سبحانه بالاشياء علمين الاول علمه بها قبل ايجادها
وهو العلم الفعلي السابق على الايجاد وهو نفس ذاته تعالى فانه لو كان غير ذاته تعالى كان متاخرا عن ذاته مسبوقا بالعلم معلولا له
ويسمى هذا النحو من العلم اجماليا اذ مبدا الانكشاف فيه واحد بسيط لا كثرة فيه والثاني علمه بها بعد ايجادها وهو بحضور جميع الاشياء
عنده تعالى حضور المعلول عند علته وهذا علم تفصيلي اذ منشا الانكشاف فيه ذوات الاشياء الحاضرة عنده تعالى مسبوق بالعلم الاول
والعلم الاول مبدا له فالاشياء معلومة له تعالى من جهتين كما بينه واعلم ان هذا مذهب المتاخرين وفيه كلام من وجوه الاول انه لا حضور
للممكنات ولا الصورها بوجه في مرتبة العلم الفعلي عنده تعالى بل الموجود فيها ذات احدية حقة بسيطة مباينة للممكنات مباينة ذاتية فلا
وجه لانكشاف الممكنات عندها في تلك المرتبة الثاني ان الممكنات لو كانت معلومة له تعالى في تلك المرتبة كانت متميزة اذ العلم
يساوق التميز والتالي باطل اذ لا تميز للمعدوم المحض فالمقدم مثله الثالث ان كون ذات واحدة بسيطة منشا لتميز امور متباينة

متغایرة غیر متناهیة مع تساوی نسبتها الی الکل غیر معقول الرابع ان الممکنات لو کانت معلومة له تعالی فی تلک المرتبة صدق
الموجبة القائلة الممکنات معلومة من دون وجود الموضوع مع استدعاء الموجبة وجود موضوعها مطلقا بالبدیهة بالاجماع ولقد تصدی
المتاخرون للاجابة فزاغوا عن سبیل الاصابة و ما تفصوا عن واحد منها وان اکثروا من الاضطراب والتهویش وما نجوا عن
تلک الورطات والمزالق وان تشکوا فی المغرق بکل حشیش فاجیب عن الاول والثالث بان ذاته تعالی لما کانت کاملة من
جمیع الجهات کانت مصداقا لجمیع الصفات الکمالیة فذاته بنفسها مصداق للعالمیة وکافیة فی انکشاف الاشیاء فلا استبعاد فی
کون المباین منشاء لانکشاف المباین ولا فی کون الذات الحقة منشاء لانکشاف متضادین ولا فی کون الذات مبدء لامتیاز
کل من الممکنات وتساوی نسبة الذات الحقة الیها لا یضر اذ التساوی اوجب کونها مبدء لانکشاف کل منها والانکشاف ملزوم
الامتیاز وانت تعلم ان هذا لیس جوابا عن الاشکال ولا کشفا للشبهة بل محصله انه یجب الایمان بکونه سبحانه عالما بجمیع الاشیاء
باخلاص اعتقاد ولا یلتفت الی اعضال من شبهة واستبعاد ولا کلام فی وجوب هذا الایمان لکن یجب علی من یتصدی للجواب ان
یبین ان الممکنات مع عدم حضورها بذواتها ولصورها وانتفاء علاقة ما بینها وبین الذات الحقة کیف انکشفت عنده وکیف امتاز
بعضها عن بعض مع ان الموجود فی مرتبة العلم لیس الا ذاتا احدیة بسیطة متساویة النسبة الی الجمیع وهذا الجواب غیر متعرض لذلک
وما توهم بعض الشارحین من ان بدیهة الحکم بامتناع کون المباین منشاء لانکشاف المباین وامتناع کون شیء واحد بسیط منشاء
لتمیز امور متباینة غیر متناهیة بداهة الوهم اذ قد تادی الحدس الصائب الی ان الواجب مع بساطته ووحدته ومباینته للممکنات
منشاء لانکشافها ونظیر الانکشاف هو الوجود فان ما به الوجود مباین وواحد ومنشاء لوجودات الممکنات المتعددة والوهم لا ینکر ذلک
لتألفه بنظیره اذ یری ان نقاشا واحدا ینقش صورا متعددة انتهی لا یستحق ان یصغی الیه فان کون المباین منشاء لانکشاف المباین
لیس بمستبعد علی اطلاقه ولا مما یدعی البدیهة فی امتناعه انما یدعی البدیهة فی امتناع ان کون المباین منکشفا عند مباین آخر من
دون حضوره بنفسه او بصورته و مثاله من دون مناسبة ما بینه وبین المباین الآخر الذی فرض انه منشاء لانکشاف ذلک
المباین ولیس هذا بداهة الوهم کیف وهم قد صرحوا بان العلم اما بحصول صورة الشیء عند العالم او بحضور نفس الشیء عنده بالعینیة
او بالناعتیة او بالمعلولیة وظاهر ان شیئا من هذه الامور غیر متحقق ههنا وقیاس منشاء انکشاف الشیء علی منشاء موجودیته قیاس
بلا جامع الا تری ان منشاء انکشاف الشیء قد یکون نفس ذاته کما فی علم الشیء بذاته ومنشاء موجودیة الشیء یستحیل ان یکون نفس ذاته لاستحالة
علیة الشیء لنفسه فما به وجود الشیء یجب ان یکون مباینا له بخلاف ما به انکشافه ثم انهم ذهبوا الی امتناع صدور الکثیر من الواحد بما هو واحد
وما ذکروا فی بیانه جار فی تمیز الواحد بما هو واحد للکثیر کما لا یخفی علی من راجع الی دلائلهم فلو ان تلک البداهة بداهة الوهم لما ساعدتهم
دلائلهم علی انه لا حاجة للمعترض الی التشبث بالبداهة فله ان یسند امتناع کون شیء واحد منشاء لتمیز امور لا متناهیة الی الدلائل الدالة

على امتناع صدور الكثير عن الواحد فظهر فساد قياسه كون الامر الواحد ههنا منشاء لتميز امور لا متناهية على كون امر واحد ما به موجودية الممكنات فان الامر الواحد بما هو الواحد يستحيل كونه منشاء لوجود امور غير متناهية عندهم ايضا وانما يجوز كونه كذلك اذا اخذ بجهات متعددة لما تقرر عندهم من امتناع صدور الكثير عن الواحد ويمكن ههنا القول بكون امر واحد منشاء لتميز امور لا متناهية بجهات متعددة اذ المفروض ان منشاء انكشاف الاشياء نفس الذات الواحدة البسيطة بلا زيادة حيثية ما عليها ولو فرض ان منشاء انكشاف الاشياء ذاته تعالى مع جهات وحيثيات متعددة فتلك الجهات المتعددة اما موجودة فى الواقع على صفة التعدد اولا وعلى الثانى فليس منشاء انكشاف الاشياء بالحقيقة الا الذات الاحدية البسيطة بما هى كذلك اذ لا تحقق للجهات وتعددها فى الواقع وعلى الاول فتلك الجهات المتعددة المتحققة فى الواقع ممكنات فهى متاخرة عن العلم الفعلى الذى هو عين الذات الواجبة الحقة فلا يكون لتلك الجهات مدخل فى انكشاف الاشياء وتميزها فى العلم الفعلى وايضا فتلك الجهات الموجودة المتعددة اما امور منضمة الى الذات الحقة فيرجع هذا المذهب الى مذهب الشيخين ويبطل ببطلانه او منفصلة عنها فيرجع الى مذهب **افلاطون** فيبطل بما ابطله وايضا فتلك الجهات الموجودة المتعددة لا محالة ممكنة فتكون مسبوقة بعلمه تعالى والكلام فى العلم السابق عليها الكلام ومع ذلك كله يكون القول بتلك الجهات اعترافا بامتناع كون الذات الواحدة البسيطة منشاء لتميز امور لا متناهية ولا يكون الا بداهة الوهم كما وهم ومن ههنا سقط ما تكلف البعض الآخر من الشارحين فى دفع هذا الاعضال من ان ذات البارى وان كانت مباينة بالذات لذوات الممكنات لكن لها خصوصية خاصة مع كل واحد منها وبتلك الخصوصية تكون كاشفة له كشفا تفصيليا ولا بعد فى كون الكاشف مباينا للمكشوف اذا كان للاول خصوصية مع الثانى ثم بالنظر الى تمايز الخصوصيات يتمايز العلوم وتلك الخصوصيات امور انتزاعية وليس مدار الكشف على هذه المفهومات الانتزاعية بل على منشاءها وهو ذات واحدة بسيطة ويجوز ان يكون الذات الواحدة البسيطة منشاء لانتزاع امور كثيرة مختلفة الآثار والاحكام كالكرة فانها منشاء لانتزاع المنطقة والدوائر الصغار والمركز والمحاور كذلك يكون ذات الواجب سبحانه منشاء لانتزاع خصوصيات مختلفة متمايزة الاحكام والآثار وهى العلوم المتمايزة هذا كلامه وجه السقوط انه لا يخلو الامر اما ان يكون لتلك الخصوصيات المتعددة المتمايزة التى جعلها مناطا لانكشاف الممكنات ومدار التمايز علومها تحقق فى مرتبة مصداق العلم الفعلى على صفة التعدد اولا وعلى الثانى يكون تلك الخصوصيات المنتزعة بعد تحقق مصداق العلم وانكشاف الممكنات وتمايزها ملغاة ويكون منشاء الانكشاف والتمايز بالحقيقة نفس الذات الاحدية البسيطة وعلى الاول يلزم المحالات التى ذكرناها وايضا الخصوصية الخاصة بين الواجب سبحانه وبين كل واحد من الممكنات نسبة بينهما فتكون متاخرة عن وجود الممكنات اذ تحقق النسبة فرع تحقق طرفيها فلا مساغ للقول بكون تلك الخصوصيات مناطا للانكشاف والامتياز فى العلم الفعلى السابق على وجود الممكنات ثم قياسه انتزاع الخصوصيات من الذات الاحدية البسيطة على انتزاع المناطق والمحاور والمركز والاقطاب والدوائر من الكرة قياس مع الفارق اذ الكرة ليست بسيطا

بحتا بل ہی منطوية علی اجزاء مقدارية واطراف وجوانب بخلاف الذات الحقة الاحدية البسيطة من كل وجوه على ان انتزاع المنطقية و المركزية والقطبية من الكرة معقول وانتزاع الاضافات وہی الخصوصيات من احد المضافين اعنی الذات الواحدة الحقة من دون مضاف آخر اعنی به الممكنات غير معقول وقد اورد هذا القائل لكون الذات الواحدة البسيطة الحقة منشاء لانكشاف امور كثيرة نظيرا وهو ان الشمس اذا فرضنا كونها مبصرة للاجسام فانما تبصرها بنفس ذاتها وانت تعلم ان التنظير انما يصح لو فرض ان الشمس مبصرة للاجسام من دون محاذاتها ومن دون وجود الاجسام ولا ريب في ان هذا ليس بمعقول فافهم هذا هو الكلام على الاشكال الاول والثالث واما الاشكال الثاني والاشكال الرابع فانما يتصور الجواب عنهما اذا قيل بان للممكنات نحو وجود في مرتبة العلم الفعلي وسيأتي عليه الكلام ان شاء الله العزيز عنقريب قد اجاب بعض الشارحين تارة بان صاحب **الافق المبين** حقق ان فرعية ثبوت الشيء للشيء على ثبوت المثبت له او استلزامه اياه انما هي بالنظر الى طبيعة الربط الايجابي ولا يمنع ذلك منع خصوص احد الحاشيتين عن الفرعية والاستلزام وتارة بان التحقيق ان البداهة في هذه القاعدة بداهة الوهم وانت تعلم ان هذا الكلام ليس له كثير معنى فضلا عن ان يكون له جدوى اما الاول فلانه لما كانت طبيعة الربط الايجابي مستدعية لوجود الموضوع كانت مستدعية له حيث كانت وتجويز ان يمنع خصوص احد الحاشيتين عما يستدعيه طبيعة الربط الايجابي من اوهام صاحب الافق المبين ولو جاز ذلك لارتفع الوثوق باستدعاء صدق الموجبة اية موجبة كانت وجود الموضوع اذ يجوز ان يمنع خصوص حاشيتها عنه وان كان ذلك مقتضى طباع الربط الايجابي وهذا صريح البطلان فان قيل من الموجبات ما يابى محمولها عن الصدق الا على موضوع موجود فاستدعاء صدق مثله وجود الموضوع موثوق به قلت ح لا يكون استدعاء وجود الموضوع لطباع الربط الايجابي بل يكون ناشيا من خصوص المحمول والكلام على تقدير كونه مقتضى طباع الربط الايجابي واما الثاني فلان نسبة هذه البديهة العقلية الغير المكذوبة التي اجمع عليها بلا خلاف جماهير الاسلاف والاخلاف ان نقل الخلاف فيها عن بعض لا يعبأ بهم الى الوهم وهم صريح البطلان كيف ومدلول القضية الموجبة ثبوت الشيء للشيء وما لا ذات له كيف يثبت له صفة وحال فان المعدوم لا شيء محض لا شيء حتى يثبت له شيء وما يظن من ان مدلول القضية اتحاد الموضوع والمحمول لا ثبوت شيء لشيء لا يضرنا فان المعدوم الصرف لا يصلح للاتحاد مع شيء اصلا ولو تنزلنا عن ذلك فمن ابن الحكم باستدعاء طباع الربط الايجابي وجود الموضوع ليقول بان استدعاء وجود الموضوع انما يكون ناشيا عن خصوص المحمول والمحمول ههنا المعلومية والامتياز ولا ريب في استدعائهما وجود الموضوع على ان ما ذكره من الجوابين لا يستقيم من قبل القوم فانهم ليسوا براضين عما ذكره فالاشكال عليهم باق هذا هو الكلام وان ادى الى الطول لكنه لا يخلو عن طائل **قوله** وعلمه التفصيلي اي بمعنى الحاضر عند المدرك **قوله** فانها بوجودها الاجمالي متحدة معه تعالى فينطوي علمها في علمه بذاته اعلم ان لهذا الكلام ثلثة محامل الاول وهو الحق لكنه الطف وادق وباخلاص الايمان احق ما ذهب اليه الصوفية الكرام بوأهم الله في دار السلام من انه ليس في الوجود الا ذات واحدة حقة واجبة لذاتها موجودة بذاتها منطوية في تعيناتها والممكنات عبارة عن تطوراتها

وتلک الذات الحقة بنفسها مطلقة عن کل قید غیر مقصورة علی تعین ظاہرة مع وحدتہا فی الکثرة وتعینہا تہا ممکنة وہی واجبة ومتکثرة وہی
واحدة فالممکنات وہی التعینات التابعة عن نفس الذات الحقة منطویة فی الذات الحقة انطواء الانتزاعیات فی منشاء انتزاعہا فالممکنات
باسرہا بصفاته واسمائه التابعة عن نفس ذاته الحقة فلما تجلی الحق بذاته لذاته شاہد فی ذاته جمیع الاسماء والصفات المنطویة فیہا فانطوی علمه
بہا فی علمه بذاته وہذا ہو العلم الاجمالی الذی ہو نفس علمه بذاته فلا یلزم انکشاف المباین بالمباین ولا تمیز المعدوم الصرف ولا صدق
الموجبة بدون الموضوع ولا غیر ذلک من الاستحالات بقی الکلام فی الاصل المبنی علیه ونحن بعون الله سبحانه قد بنینا بنیانه وشیدنا ارکانه ودفعنا
شبہات الموسوسین وازحنا عن وساوس المتہوسین فی کتابنا المختصر المعقود فی وحدة الوجود الموسوم بالروض المجود وکلام الشارح
علی ہذا المحل اشد انطباقا وانسب اوفق به سباقا وسیاقا ویدل علیه کلامه فی الحاشیة المعلقة علی قوله تحقیقه ان ذوات الجاعلات
الخ کما سیاتی نقله وینطبق علیه ویلیه کلام المعلم الثانی فی الفصوص علی ما ستعرف ان شاء الله تعالی الثانی ما ارتکبه المحقق
الدوانی من ان للممکنات فی مرتبة العلم الفعلی وجودا اجمالیا بانکشافہا عنده تعالی ووجودہا التفصیلی بعد الایجاد کانه تحلیل و
تفصیل لذلک الوجود الاجمالی وہذا ان لم یحمل علی مذہب الصوفیة الصافیة لیس له معنی فان الممکنات لما کانت ذوات موجودة
متباینة مباینة لذات الواجب سبحانه عندہم استحال ان یکون لہا وجودان اجمالی وتفصیلی والا لکان لکل ممکن ذاتان فان مصداق
الوجود نفس الذات بلا انضمام امر الیہا وایضا ذلک الوجود الاجمالی اما واحد وہو صریح البطلان اذ الوجود الواحد انما یکون لموجود
واحد فیلزم ان یکون الممکنات باسرہا مع تباین حقائقہا وتضاد ماہیاتہا وتخالف ذواتہا ذاتا واحدة مع ان اتحاد الاثنین باطل
او متعدد بحسب تعدد ذوات الممکنات فہی کلہا موجودة فی مرتبة العلم الفعلی قبل الایجاد فلا تکون ممکنة بل واجبة وایضا ذلک الوجود الاجمالی
اما کاف فی تحقق الممکنات باجمعہا او لا علی الثانی فالممکنات معدومة فی مرتبة العلم الفعلی فالاشکال تمیز المعدوم الصرف وصدق
الموجبة من دون وجود الموضوع بحاله مع انہم انما ارتکبوا ہذا القول لدفعه وعلی الاول فالعالم موجود قبل ایجاده وایضا انکان ہذا الوجود الاجمالی
واحدا فمع انه لا یعقل اتحاد الجواہر والاعراض والقوار وغیر القوار والحقائق الحقیقیة والاعتباریات العقلیة والمادیات والمجردات وجودا لا یکفی
ہذا الموجود الواحد فی انکشاف الممکنات اللامتناہیة بما ہی متغایرة متخالفة فیلزم الجہل تعالی الله عما یصفون وان کان متعددا فلا اجمال
فی ہذا الوجود ولا یکون وجود الممکنات بعد الایجاد تفصیلا وتحلیلا لذلک الوجود الاجمالی ومع ذلک کله ہذا الوجود الاجمالی للممکنات اما عین
ذات الواجب فعینیة وجود الممکنات لا تغنی شیئا اذ الممکنات غیر موجودة معه فالاشکال باق علی حاله واما غیرہا فاما منفصل عن الواجب
فانکان واحدا رجع الی مذہب المحقق الطوسی وانکان متعددا رجع الی مذہب افلاطون واما منضم الیه فان تعدد رجع الی مذہب الشیخین
والا رجع الی مذہب المتکلمین القائلین بان علمه تعالی صفة بسیطة قائمة بذاته تعالی والمنتزع عنه فانکان منشاء انتزاعه نفس ذاته تعالی آل الی الشق
الاول وانکان زائدا علیہا عاد الی احد الشقوق المذکورة وایضا فہذا الوجود للممکنات اما واجب فیلزم وجوبہا او ممکن فیکون مسبوقا بالعلم

فلا يكون فى مرتبة العلم الفعلى وبالجملة ففساد ہذا القول اظہر من ان يخفى الثالث ما تجشمه بعض المتاخرين من ان للممكن جہتين الاولى جہة
العدم ولا يتعلق به العلم بہذه الجہة والثانية جہة الوجود وہى راجعة اليه سبحانه لان وجود الممكن بعينه وجود الواجب الا ان ما به موجودية الممكنات
ہو الواجب ہذا ايضا لا معنى له لانه ان اراد بكون ما به موجودية الممكنات ہو الواجب سبحانه انه سبحانه علة للممكنات فذلك مسلم الا ان ذلك
لا يستلزم موجودية الممكنات فى مرتبة العلم الفعلى بل ينافيها ضرورة ان المعلول لا يمكن ان يكون موجودا فى مرتبة ذات العلة وان اراد
ان الممكنات موجودة بنفس وجود الواجب فذلك باطل لاستلزامه وجوب الممكنات وايضا ہذا الكلام على تقدير صحته غير مجد اذ ذوات الممكنات مغائرة
لذات الواجب عندہم وعند ہذا القائل قطعا وان كان وجودہا متحدا معه سبحانه فلا يلزم من اتحاد وجودہا معه تعالى انطواء العلم بذوات الممكنات
فى علمه تعالى بذاته وانما يلزم منه انطواء العلم بوجودہا فى علمه تعالى بذاته فان وجودہا منفصل عن ذواتہا على ہذا التقدير على ان فى
ہذا القول اختلالا بوجوه شتى طويناہا خوف الاطالة فاما ما اورد عليه بعض الشراح من ان القول بالاتحاد بين وجود الممكنات وذات الواجب
يستلزم القول بصحة الحمل بين ممكن وممكن وبين الممكن والواجب لتحقق مناط الحمل وہو الاتحاد فى الوجود وہو معلوم الانتفاء ففى غاية
السقوط اذ لا نسلم ان مناط الحمل ہو الاتحاد فى الوجود مطلقا والا لزم الحمل بين الاوصاف الانتزاعية الموجودة بوجود واحد ہو وجود منشاء
انتزاعہا كالكروية والفوقية الموجودتين بوجود منشاءہما كالفلك مثلا مع ان الحمل بينہما معلوم الانتفاء فافہم واذ قد عرفت فساد المحملين
الآخرين علمت ان المحمل الصحيح ہو الاول ولعلك بعد احاطتك بما تلونا عليك والقينا اليك فى ہذا البحث الجليل النسبة و
اذعانك ببطلان المذاہب المشہورة فيه وايمانك بانه سبحانه عالم بالاشياء لا يعزب عنه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء وانه قادر
فعال لما يريد وانه صانع حكيم محكم فى صنعه وبجيد ايقنت وآمنت بان الحق فى ہذا المرام ما عليه صوفية الكرام وقد طوينا تفصيله على غرة
لضيق الوقت وغرابة المقام والله يقول الحق وہو يہدى السبيل **قوله** بوجوده التفصيلى فى الحاشية لعل ہذا ہو مراد افلاطون بالمثل الافلاطو
نية فى مبحث العلم انتہى وقد عرفت ان ہذا ليس مراد افلاطون فتذكر **قوله** تحقيقه ان ذوات الجائزات لعلك تقول ان اراد بكون
ذوات الجائزات لطبائعہا ووجودہا اظلالا واثار الذاته ووجوده تعالى انہا معلولات فائضة منه فمسلم لكن لا يلزم منه انطواء علمه سبحانه بہا
فى علمه بذاته وان اراد به معنى آخر فليتصور حتى ينظر فيه قلت اراد به ان ذوات الجائزات تعينات وتطورات للذات الحقة الواجبة المنبسطة المطلقة
فہى منطوية فى تلك الذات الحقة فالعلم بہا منطو فى العلم بالذات ويدل على ذلك قوله فى الحاشية قال الاستاذ فى بعض حواشيه و
ويعينك عليه حال الاوصاف الانتزاعية بالقياس الى موصوفاتہا التى ہى منشاء لانتزاعہا فان من يدرك منشاء الانتزاع يدرك ذلك الشئ
بان ينتزع منه فالممكنات كلہا بمنزلة الاوصاف الانتزاعية والاعتبارات العقلية له سبحانه تعالى وعز شانه منشاء لانتزاعہا بل الصوفية
قائلون به حيث قالوا ليس فى الوجود الا الواجب تعالى وانما الممكنات امور اعتبارية فان العالم عندہم اعراض مجتمعة اعتبارية منتزعة
عن حقيقة موجودة واحدة بحسب الحقيقة فعلمه تعالى بذواتہا منطوى فى علمه تعالى بذاته بحيث لا يعزب عنه شئ وتفصيله لا يليق بہذا المقام

انتہی وہذا الکلام صریح فیما ذکرناہ نعم لا یستقیم ہذا الکلام علی مذہب من نقل کلامہ فانہ یری ان الممکنات ذوات مباینۃ عن ذات الواجب
سبحانہ فلا یکون نسبتہا الیہ سبحانہ نسبۃ الاوصاف الانتزاعیۃ الی مناشیہا وقد نبہ الشارح علی ذلک بقولہ بمنزلۃ الاوصاف الانتزاعیۃ
ففیہ دلالۃ علی ان ہذا الکلام علی تقدیر مباینۃ الممکنات عن الذات الحقۃ کلام تشبیہی ولذا اتی بکلمۃ الترقی فی قولہ بل الصوفیۃ قائلون
بہ فترقی من التشبیہ الی التحقیق ومن المجاز الی الحقیقۃ واللہ الموفق **قولہ** فہو کالحالۃ الاجمالیۃ الخ قال فی الحاشیۃ اعلم ان ہذا تنظیر واشباہ
کالشجر والنواۃ من حیث ان ما فی الشجر من الغصون والاوراق والثمرات وغیرہا مندمجۃ فی النواۃ من غیر تحلیل وترکیب والنواۃ مبدأ
لکل واحد منہا وکذا البحر والامواج لا یکون مقیاسا تاما لشانہ تعالی بالنسبۃ الی الممکنات فانہ سبحانہ متعال عن القیاس والمقیاس لا یشبہہ شیٔ
اذ لا شبہ لہ ولا ضد لہ ولا ند لہ لکن مدارکنا القاصرۃ لا تتخیل ہذا النحو من الاجمال الذی ہو مقدس من الترکیب والتحلیل ومتعال من عدم
الامتیاز فی نحو العلم لہ و سف ادراک ہذا النحو من الاجمال فاحتجنا الی تقریر الاجمال الذی یکون فوق الاجمال والتفصیل الموجود فی الحدود
المحدود وفی العلم بالشیٔ مع عدم الامتیاز عما عداہ فاوردت ہذہ النظائر المفیدۃ لتصویرہ وتخییلہ فی الجملۃ لئلا یستبعد عقولنا من تجویزہ
ولا تستنکر عن تحقیق ما ہو متعال عنہ ولا تجعلہا مقیاسا تاما لشانہ تعالی عنہ انتہی فمن قدح فیما اوردہ الشارح من التنظیر بانہ لا یستوی
الظلمۃ والنور والظل والحرور فہو بمعزل عن مرامہ حتی کانہ لم یفہم معنی کلامہ **قولہ** فہو الکل فی حد ذاتہ ہذا من کلام الفارابی فی الفصوص
حیث قال علمہ بالکل بعد ذاتہ وعلمہ بذاتہ نفس ذاتہ وکثرۃ علمہ بعد ذاتہ فہو الکل فی حد ذاتہ انتہی وہذا کلام ملغز لا یستقیم معناہ الا علی
ما ذہب الیہ صوفیۃ الکرام کما اشار الیہ الشارح قدس سرہ ومحصلہ ان قولہ علمہ بالکل بعد ذاتہ وعلمہ بذاتہ نفس ذاتہ کان یوہم بظاہرہ ان علمہ
تعالی بالممکنات لیس فی مرتبۃ ذاتہ الحقۃ بل ہو بعد ذاتہ وذلک یستلزم تعریہ سبحانہ عن کمال العلم فی مرتبۃ ذاتہ فازال الوہم بقولہ وکثرۃ
علمہ بعد ذاتہ فہو الکل فی حد ذاتہ یعنی ان المراد بکون علمہ بالکل بعد ذاتہ ان کثرۃ علمہ التفصیلی بعد ذاتہ واما العلم بالکل قبل الکثرۃ
فہو مندرج فی علمہ بذاتہ لانہ الکل فی حد ذاتہ اذ الکل لیس الا الحقیقۃ الحقۃ المنبسطۃ المتطورۃ فی التعینات فاشار الشارح الی معنی قولہ فہو الکل فی حد ذاتہ اولا و
اشار الی معنی قولہ علمہ بالکل بعد ذاتہ بعید ہذا بقولہ وعلم انفعالی یستفاد من وجودہا فعلمہ بہذا بالکل بعد ذاتہ وبعد علمہ بذاتہ واول البعض قولہ فہو الکل فی حد ذاتہ الی انہ مبدأ
لانکشاف الکل بناء علی انہ مباین للکل وہو بعید ویخدش التوجیہین ان الفارابی لا یذہب الی ان علمہ تعالی بالممکنات نفس ذاتہ
بل یری انہ بارتسام الصور فلا یستقیم التوجیہان علی مذہبہ ویرد علی الاول انہ مبنی علی اتحاد الواجب والممکن وہو غیر منقول عن الفارابی
ولا یستحسن حمل کلامہ علی ما لم یعلم انہ مذہبہ والحق فی توجیہ کلامہ انہ لما ذہب الی ان علمہ تعالی بالممکنات بارتسام صورہا فیہ ورد
علیہ انہ یلزم علی رایہ الکثرۃ فی ذاتہ تعالی فاجاب عنہ بان علمہ بالکل بعد ذاتہ لکونہ صفۃ منضمۃ والصفۃ المنضمۃ لا محالۃ بعد
الموصوف فلا یلزم الکثرۃ فی ذاتہ ولما استشعر ان یقال ان علمہ تعالی لو کان صفۃ منضمۃ لزم ان یکون علمہ بذاتہ ایضا بعد
ذاتہ قال وعلمہ بذاتہ نفس ذاتہ وکثرۃ علمہ بعد ذاتہ یعنی ان علمہ بذاتہ لیس صفۃ منضمۃ بل انما الصفۃ المنضمۃ کثرۃ علمہ ای

علمہ بالممکنات وہی بعد ذاتہ فلا یلزم التکثر فی ذاتہ ولما کان لمتوہم ان یتوہم ان العلم الذی ہو کمال لو لم یکن فی مرتبۃ ذاتہ کانت
ذاتہ غیر تامۃ ولا کاملۃ بل یکون منتظرۃ فی تمامہا وکمالہا الی انضمام صفۃ العلم الیہا وہو خلف باطل دفعہ بقولہ فہو الکل فی حد
ذاتہ یعنی انہ تعالی کامل تام فی ذاتہ لا ینتظر فی تمامہ وکمال ذاتہ الی شئ آخر فلیس انضمام العلم الی الذات الحقۃ لتمامہا کانضمام
الفصل الی الجنس فان کثرۃ العلم بعد ذاتہ غیر متممۃ لہا فہو التام الکامل فی حد ذاتہ فالمراد بالکل ہہنا التام الکامل لا ما یقابل
البعض حتی یتوہم الترکیب فی حد ذاتہ سبحانہ ولا المجموع الممکنات حتی یتوہم اتحادہ مع الممکنات فاما ما ارتکبہ البعض فی توجیہ کلامہ
من ان معنی قولہ فہو الکل فی حد ذاتہ ان نسبۃ الی الکل نسبۃ واحدۃ فلا یخفی سماجتہ **قولہ** وعلم انفعالی یستفاد من وجودہا
قال فی الحاشیۃ لیس المراد بالانفعال ہہنا الانفعال التجددی الذی من شان الہیولی والشی الہیہ لانی بل مجرد کونہ
مستفادا من الغیر ای المعلوم وہذا النحو من العلم لیس من صفات الکمالیۃ غایۃ ما یقال انہ اصطلاح جدید ولا مشاحۃ فیہ انتہی ولا شبہۃ
ان العلم الاجمالی لما کان عین الواجب سبحانہ ومبدا الممکنات سمی فعلیا والعلم التفصیلی لما کان اثر للعلم الاول ومعلولا لہ سمی
انفعالیا لان المعلولیۃ ہی الانفعال ای التاثر **قولہ** فکل واحد من النحوین الخ قد ظہر انہ لا شئ من نحوی علم الواجب سبحانہ بحصول
الصورۃ فثبت انہ تعالی لا یتصور سوا رکان علمہ الاجمالی بالممکنات حضوریا کما قال الشارح اولا کما قال غیرہ یبقی الکلام فی ان
الحق ہل ہو ما ذکرہ الشارح من کون علمہ الاجمالی حضوریا او ما ذہب الیہ البعض من انہ لیس بحضوری کما انہ لیس بحصولی فالحق
ان ہذا النزاع لفظی لا طائل تحتہ لانہ ان ارید بالحضوری ما لا یکون بحصول صورۃ المعلوم . فی العالم فلا ریب فی انہ حضوری وان
ارید بہ ما یکون عین المعلوم بلا تغایر فی المصداق فہذا العلم من حیث انہ کاشف لذاتہ تعالی حضوری بلا ریبۃ واما من حیث انہ کاشف
للممکنات فان قیل باتحاد الواجب والممکنات فی تلک المرتبۃ کما ہو مذہب الصوفیۃ وہو الذی ینطبق علیہ کلام الشارح انطباقا ظاہرا کما
بیناہ فہذا العلم حضوری بلا شبہۃ ایضا وان قیل بمباینۃ الواجب الممکنات کما ہو مذہب المتاخرین فہذا العلم علی ہذا التقدیر لیس بحضوری
کما انہ لیس بحصولی والتقسیم الی الحضوری والحصولی انما ہو للعلم الذی یکون عین المعلوم فانہ ان کان عینہ ذاتا واعتبارا فہو حضوری
وان کان عینہ ذاتا غیرہ اعتبارا فہو حصولی کما سیاتی انشاء اللہ تعالی وہذا النزاع لیس تحتہ کثیر طائل **قولہ** وما ہو صفۃ کاملۃ الخ لان الثانی
مستفاد من الغیر فلو کان صفۃ کاملۃ لہ تعالی لزم استکمالہ سبحانہ بالغیر **قولہ** لا ینتج ان قرئ معروفا فہو من باب الافعال من انتجت الناقۃ اذا
استبان حملہا وآن نتاجہا فہو لازم بعینہ وان قرئ مجہولا فہو من الثلاثی المجرد یقال نتجت الناقۃ مجہولا ویقال نتجہا اہلہا وعلی
التقدیرین فمعناہ لم یلد فقول الشارح ای لم یولد الخ لا یساعدہ اللغۃ ہذا بحسب اللغۃ واما بحسب الاصطلاح فالانتاج یستعمل معروفا ومجہولا
فان قرئ مجہولا فہو اما بالمعنی اللغوی فمعناہ لم یلد او بالمعنی الاصطلاحی فمعناہ لا برہان علیہ وان قرئ معروفا فہو بالمعنی اللغوی قطعا
ومعناہ لم یلد **قولہ** ای لا برہان علیہ البرہان قیاس مؤلف یقینی ای مؤلف من مقدمات یقینیۃ فیجب ان یکون نتیجۃ یقینیۃ

اذ ما يلزم النتيجة اليقيني لامحالة يقيني فلابد في البرهان من ان يكون حد الاوسط معطيا للتصديق بثبوت الاكبر للاصغر فاما ان يكون مع ذلك علة لثبوت الاكبر للاصغر في نفس الامر ايضا اولا والاول يسمى برهان اللم والثاني برهان الان وانما سمي الاول برهان لم والثاني برهان ان لان اللمية هي العلية والانية هي الثبوت والاول يفيد علة الحكم اي ثبوت الاكبر للاصغر في العلم وفي نفس الامر والثاني العلم بثبوت الحكم في نفس الامر لا علته ثم ان برهان الان قد يكون الحد الاوسط فيه في الوجود معلولا لوجود الاكبر في الاصغر ويسمى دليلا كقولك هذا المحموم تنوب حماه غبا وكل من كان حماه تنوب غبا فحماه من عفونة الصفراء وقد يكون في الوجود امرا مضايفا وقد يكون مشاركا في معلولية ثالث وقد يكون عارضا معه بالطبع واما برهان اللم وهو البرهان المطلق فالاوسط فيه علة لوجود الاكبر للاصغر في الوجود كما انه علة له في التصديق فاما ان يكون الاوسط علة لوجود الاكبر على الاطلاق مع كونه علة لوجوده للاصغر كقولك حمى زيد من عفونة الصفراء وكل حمى من عفونة الصفراء فانها تنوب غبا فحمى زيد تنوب غبا فحمى الغب معلولة لعفونة الصفراء على الاطلاق كما انها معلولة لها في وجودها لزيد واما ان يكون علة لوجود الاكبر للاصغر ولا يكون علة له على الاطلاق بل يجوز ان يكون معلولا له بحسب الوجود كما ان الحركة الى فوق معلولة لطبيعة النار وعلة لحصولها في الحيز الطبعي فالاوسط وان كان معلولا للاكبر بحسب وجوده في نفسه وبحسب ذاته فلا يمتنع ان يكون علة لوجود الاكبر للاصغر فان هذا اعتبار غير اعتبار الذات اذا عرفت هذا فاعلم ان الشارح زعم انه لا برهان عليه سبحانه اذ لا علة له بل هو البرهان على كل شئ لانه علة للكل يعني بالبرهان برهان اللم فانه المتبادر عند الاطلاق كما يلوح من كلام الشيخ في فواتح كتاب البرهان من الشفاء وذلك لانه الفرد الكامل من البرهان والفرد الكامل هو المتبادر وانما السبيل اليه دلائل اي براهين انية فان الدليل هو البرهان الاني الذي يكون حد الاوسط معلولا في الوجود لوجود الاكبر للاصغر كاشفة موضحة اي معطية للعلم والانكشاف لا مفيدة اي غير معطية للمية ولذا سميت البراهين المذكورة في الذكر الحكيم بالآيات وقال عز من قائل سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ فهدى سبحانه الى ان آثاره في الآفاق والانفس آيات على وجوده واعلام على قدرته ووجوده كاشفة دالة على انه تعالى له الامر والخلق وهذا قوله حتى تبين لهم انه الحق ولما كان سبحانه موجد الكل شئ كان برهانا على كل شئ فهذا قوله اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد كما قال سبحانه قل اي شئ اكبر شهادة قل الله ويمكن ان يقال ان معنى كلامه انه لا برهان عليه اصلا بل وجوده بين بنفسه وانما السبيل اليه تنبيهات كاشفة لا براهين مفيدة للعلم قال في الحاشية هذا مبني على ما قال الشيخ في برهان الشفاء ان اليقين الدائم الكلي بما له سبب انما يحصل من جهة السبب وما لا سبب له اما بين بنفسه او لا يبين البتة بيانا يفيدنا بوجه قياسي اي بالنظر والاستدلال فلا يرد بالجزئيات المحسوسة المعلومة بالمشاهدة من غير نظر الى اسبابها اذ لا يحصل بها اليقين الدائم الكلي مع ان الكلام في العلم الاستدلالي واما الاستدلال بوجود المعلول على ان له علة فهو استدلال بالعلة على المعلول كقولنا الجسم مؤلف وكل مؤلف له مؤلف فان الاوسط فيه علة في نفس الامر لكون الجسم ذا مؤلف لان المؤلف بالفتح هو المحتاج ومناط الافتقار هو التاليف انتهى لا يذهب عليك ان ما ذكره من ان الاستدلال بوجود المعلول على ان له علة

استدلال بالعلة على المعلول وان كان حقا فی نفسه مطابقا لما ذكره الشيخ فی برهان الشفاء لكنه هادم لما زعم من انه لا برهان على وجود
سبحانه بل الحق ان على وجوده تعالى برهانا لميا يقينيا فما زعم من انه لا برهان عليه لا برهان عليه هذا ثم كلامه فی الحاشية تحتاج الی شرح
وبسط فلنتعرض له على وجه الاختصار فنقول قد ذكر الشيخ فی برهان الشفاء ان العلم اليقينی بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم بسببه لانه
اذا لم يعلم سببه كان جائز الطرفين فلا يقع به يقين فورد عليه النقض بوجهين الاول النقض بعلم الجزئيات المحسوسة المعلومة بالمشاهدة
فانه يقينی وليس من جهة السبب فدفعه بوجهين اولهما ان العلم بها ليس باليقين الدائم الكلی والكلام فيه وثانيهما ان الكلام فی
العلم المكتسب بالنظر والاستدلال وهذا العلم ليس كذلك الثانی النقض بالعلم الاستدلالی من المصنوع بان له صانعا فاجاب
عنه بان هذا على وجهين اما جزئی كقولك هذا البيت مصور وكل مصور له مصور وهذا لا كلام فيه لان هذا الاعتقاد يزول بفساد البيت
لان هذا ليس يقينيا دائما واما كلی كقولك كل جسم مولف من الهيولى والصورة وكل مؤلف فله مولف وليس الحد الاكبر فيه المولف
بل ان له مولفا وهذا هو المحمول على الاوسط فانك لا تقول المولف مؤلف بل ذو مولف والمؤلف علة لوجود ذی المؤلف للجسم وان كان جزء من
ذی المولف وهو المولف علة للمولف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة واورد على هذا الجواب بان المؤلف بالفتح وذا المؤلف
مفهومان متساوقان فان المولف بالفتح مفهوم مضايف للمؤلف كمفهوم ذی المؤلف وهذان المفهومان معان فلا يصح الحكم بان
ثبوت المؤلف للجسم علة لثبوت ذی المؤلف له بل بين هذين الثبوتين مساوقة وليس احدهما علة للاخر والا تقدم عليه وذلك غير
متصور بين المتساوقين والجواب عنه انه ليس المراد بالمؤلف بالفتح المفهوم المضايف للمؤلف بالكسر بل المراد به ذو الاجزاء فهو مفهوم مغاير
لذی المؤلف فانه المحتاج الی المؤلف وكون الشئ ذا الاجزاء علة لكونه محتاجا الی المؤلف او علة الافتقار الی التاليف والی هذا اشار الشارح
فی الحاشية وههنا مباحث طويلة الذيول ضربنا عنها صفحا مخافة التطويل **قوله** وانما السبيل اليه دلائل كاشفة قال فی الحاشية
ای الی اثبات وجوده وصفاته الحقيقية وبالجملة هذه المطالب بديهية غير مستفادة من البرهان انتهى ناظرا الی التوجيه الثانی الذی
ذكرناه ثانيا وهو مبنی على ان العلم اليقينی الدائم بكل ما له سبب انما يحصل من جهة سببه وما لا سبب له اما بين بنفسه او مايوس
عن بيانه كما ذكره الشيخ وعلى هذا فيلزم ان لا يكون الدلائل الاتية مفيدة لليقين فلا تكون براهين اذ كون النتيجة يقينية ضروری
فی البرهان والكلام فی ذلك ياتی فی مبحث البرهان ثم اعلم ان الشيخ قال فی الهيات الشفاء انه لا برهان عليه سبحانه بل هو
البرهان على كل شئ وكلام الشارح لعله ماخوذ منه لكن يجب ان يعلم انه ليس مراد الشيخ بنفی البرهان عليه نفی البرهان مطلقا و
الا لكان اما بينا بنفسه واما مايوسا عن بيانه وقد حقق الشيخ فی فواتح الهيات الشفاء انه ليس بينا بنفسه ولا مايوسا عن بيانه و
فرع عليه ان اثبات انية المبدء الاول من مسائل الفلسفة الاولى بل نفی البرهان اللمی وان لم يكن نفيه ايضا صحيحا لما
عرفت من ان الاستدلال من المعلول على ان له علة برهان لمی فكلام الشارح بالمعنى الثانی الذی يدل عليه كلامه فی الحاشية

مع کونه ماخوذا من کلام الشیخ غیر مطابق لکلامه ولا صحیح فی نفسه فان اثبات وجوده تعالی وصفاته لیس مما یوسا عنه فان علیه دلائل
ومع ذلک فالشارح ایضا غیر قائل بکونه مما یوسا عنه ولا بینا بنفسه اما اولا فلتخالف الآراء فیه واما ثانیا فلانه لو کان بینا بنفسه لم
یکن من مسائل الفلسفة لان المسائل لابد وان تکون نظریة الا ان یقال ان تخالف الآراء فیه لیس لکونه نظریا بل اما لخفائه
علی بعض الاذهان القاصرة المتبلدة او تعنت الجدلیة المتعندة وکذا لا یجب ان یکون جمیع مسائل الفن نظریة فان مسئلة الفن قد
تکون بدیهیة وینبه علیها بالدلائل لازالة الخفاء عنها بالنسبة الی الاذهان القاصرة او لتبکیت الجدلی المعاند وعندی ان
العلم والایقان بانیة المبدء الاول تعالی ضروری والدلائل علیه تنبیهات واما الحکم بضرورة العلم بثبوت جمیع الصفات
الحقیقیة الکمالیة من القدرة والارادة وغیر ها له تعالی کما یدل کلام الشارح فی الحاشیة ففیه تامل فتامل فیه قوله مفیدة ای
معطیة للیقین او غیر مفیدة للعلم فان العلم بین بنفسه **قوله** وبیانه الظاهر فی بیان ذلک ان الولد لاحتیاجه الی والده لا یمکن
ان یکون واجبا بل یجب ان یکون ممکنا فلو کان له ولد کان اما واجبا وهو باطل او ممکنا فاما ان یکون مشارکا له فی نفس الحقیقة
او فی جزءها والثانی باطل لما مر وکذا الاول لان تلک الحقیقة اما ان تکون بنفسها مصداقا لوجوب الوجود اولا والاول یستلزم
وجوبه وقد فرض انه ممکن والثانی باطل لما ستعرف او لا یکون مشارکا له فی الحقیقة ولا فی جزءها فلا یکون ولدا له بل ممکنا معلولا له
کسائر الممکنات والامر فی نفی کونه تعالی مولودا سهل فانه علی هذا التقدیر لا یکون واجبا ویمکن ان یستدل علی المطلوب بان الولد
انما یکون بانفصال جزء من مادة الوالد مستعد لقبول صورة من نوعه او من جنسه والواجب سبحانه بری مقدس عن المادة فلا هو
ذو مادة یتکون غیره بانفصال جزء منها ولا هو متکون من مادة فلا هو والد ولا هو مولود واطلاق الاب علیه سبحانه فی لسان
الانجیل من لسان المسیح علیه السلام علی تقدیر صحته تجوز وکنایة عن الایجاد بلا نطفة والدلیل بنفخ روح الٰهی فی رحم امه **قوله** تماثلان
متکافیان التماثل التشارک فی الحقیقة النوعیة والمراد ههنا التشارک فی الاوصاف النفسیة فتشتمل المشارکة فی الجنس مع
الشرکة فی الاوصاف النفسیة فلا یرد تولد البغل من الفرس والحمار مثلا **قوله** والواجب لیس بمکافٍ لواجب اخری لیس له مشارک
فی الحقیقة ولو کان سبحانه والدا او ولدا لکان ولده او والده مشارکا له فی الحقیقة ولیس هو بمضایف لواجب آخر فلا یکون
ولدا ولا والدا والا لکان مضایفا والاول ینسب بالسباق والثانی بالسیاق والمآل واحد واعلم ان الشیخ فی الٰهیات الشفاء
نفی ان یکون الواجب مضافا وبینه بمثل ما ذکره الشارح وصاحب الافق المبین اراد ان یمن علی الشیخ احسانا منه الیه
واشفاقا منه علیه فقال اذ تحصلت من کتبنا ان المجعول اولا وبالذات هو نفس ذات المعلول وجوهر مهیته وتستبین ان
مرتبة ذات العلة متقدمة فی لحاظ العقل علی مرتبة ذات المعلول تقدما بالذات فان کل جائز فهو فی مرتبة ذاته المجعولة
وسنخ مهیته المبتدعة یلزمه الاضافة الی ذات الجاعل بالمجعولیة والمعلولیة اذ لحاظ ذاته بعینه لحاظ شیء من تلقاء شیء و

واما الجاعل فذاته متقررة فی مرتبة لیس لها ذات المجعول فاضافة الجاعلیة والمجعولیة لیست مکتنفة فی تلک المرتبة فاذن ہو
فی مرتبة ذاته لیست تعرضه الاضافة بخلاف المجعول فان الاضافة تعرضه فی نفس مرتبة ذات المعلول وفی بعض النسخ جوہر المہیة
المجعولة جعلا بسیطا ولعل شریکنا السالف رام ذلک حیث قال ولا مضاف انتہی کلامه وہذا احسان علی الشیخ من دون امتنان
منه لان بناء ہذا الکلام علی القول بالجعل البسیط والشیخ غیر قائل به بل ہو من المشائیة القائلین بالجعل المؤلف وایضا ہذا
الکلام مع طوله لیس تحته طائل فان اضافة المجعولیة اما ان تکون خارجة عن المہیة المجعولة عارضة لہا او تکون عینہا او
داخلة فیہا فان کانت خارجة عنہا عارضة لہا کانت متاخرة عنہا بالضرورة فتکون حالہا بالقیاس الی المہیة المجعولة
حال اضافة الجاعلیة الی ذات الجاعل بلا فرق ما اصلا فالفرق بینہما ناش من سوء الفہم علی ان کلام الشیخ ابعد عن التاویل
کما لا یخفی علی من راجع الی آلہیات الشفاء فہو بمعزل عن الاستبصار **قوله** والممکن لا یماثله وہو ظاہر فان مصداق وجوب
الوجود فی ذات الواجب اما نفس حقیقتہا او امر زائد علیہا والثانی باطل لان ہذا الامر اما منفصل عنہا فیکون الواجب حقیقة
ذلک الزائد دون الذات التی فرضت واجبة او منضم الیہا فیکون متاخرا عنہا فی الوجود فیکون تلک الذات واجبة الوجود قبل
انضمام وجوب الوجود الیہا فلا یکون ذلک الامر الزائد مناطا لوجوب الوجود او منتزع عنہا فالکلام فی منشاه فان کان منفصلا
عن الذات الواجبة او منضما الیہا بطل ببطلانہما وان کان نفس حقیقتہا رجع الی الشق الاول فثبت ان مصداق وجوب
الوجود نفس حقیقة الذات الواجبة فیدور الوجوب علی تلک الحقیقة اینما دارت فلا یکون فرد من تلک الحقیقة ممکنا فلا یکون
الممکن مماثلا للواجب فان قلت انہم ذکروا انه ما من کلی الا وبعض افراده ممتنع فقد جوزوا اختلاف افراد حقیقة واحدة بالامکان
والامتناع فلم یجوز اختلاف افراد حقیقة واحدة بالوجوب والامکان قلت انہم لم یجوزوا اختلاف الافراد النفس الامریة بالامکان
والامتناع انما جوزوا کون الافراد الاختراعیة للمہیة الممکنة ممتنعة فعد والحیوان الذی لیس بجسم من افراد الحیوان ولا خفاء فی
ان الافراد الاختراعیة لیست افرادا بالحقیقة للحقیقة فلا کلام فیہا وقد عرفت الوجه فی امتناع تماثل الواجب والممکن فان قلت
الیس شریک الباری من افراد حقیقة الواجب مع انه ممتنع فعلم انه لا یلزم من تماثل الشیئین واشتراکہما فی حقیقة توافقہما وجوبا
وامکانا وامتناعا قلت شریک الباری لیس من افراد حقیقة الواجب اصلا لان مفہومه من الممکنات الموجودة فی الاذہان ومصداقه
لیس شیئا اصلا فضلا عن ان یکون من افراد حقیقة الواجب بل سیلوح ان حقیقة الواجب حقیقة شخصیة بسیطة ممتازة بنفسہا
عما عداہا ومعنی امتناع شریک الباری ہو ان حقیقة الواجبة لکونہا حقیقة شخصیة بنفسہا ممتنعة عن الاشتراک لا ان الحقیقة الواجبة
حقیقة کلیة فرد منہا واجب وسائر افرادہا ممتنعة فافہم **قوله** وبیان الاول ہذا ماخوذ من کلام الشیخ فی اول آلہیات الشفاء حیث
بین ان الواجب غیر مضاف وغیر مکاف لواجب آخر ولا یذہب علیک ان التکافو بمعنی عدم الانفکاک تعقلا وتحققا انما ہو

بين وصفي الابوة والبنوة لا بين ذاتي الاب والابن فغاية ما يلزم مما ذكران لا يكون وصفا الابوة والبنوة واجبين لا ان
لا يكون ذاتاهما واجبتين على ان اشتراط معلولية احد المتكافيين للآخر او معلوليتهما لثالث موقع للافتقار بينهما وان كان فيما
بينهم مشهورا وفي كتب الشيخ وغيره مذكورا لكنه خلاف التحقيق وتفصيله يقتضي بسطا في الكلام لا يليق بهذا المقام **قوله** قد يستدل
الخ تماثل الشيئين عبارة عن تشاركهما في الماهية النوعية وتجانسهما عبارة عن تشاركهما في الجنس والمراد بالتماثل في قوله على نفي
التماثل بينهما معنى يعم التماثل والتجانس على طريق عموم المجاز والمقصود ههنا هو نفي كونه سبحانه والدا او ولدا المستلزم لكونه مشاركا
لواجب آخر في حقيقة نوعية او جنسية لما تم بابطال التماثل والتجانس ابطلهما ولم يحتج ههنا الى ابطال وجود هويتين واجبتين
بسيطتين غير متشاركتين في نوع او جنس مشتركتين في مفهوم واجب الوجود نعم من رام اثبات التوحيد بهذا الاستدلال لابد له
من ابطال هذا الاحتمال **قوله** فان التخالف الخ لقائل ان يقول ان تشخص الماهية الممكنة ليس بانضمام امر اليها بل هو عينها
وهي بنفسها ما به الامتياز بين افرادها كما انها بعينها ما به الاشتراك بينها بلا تغاير الجهات الانضمامية والحيثيات التقييدية فلم لا يجوز ان
يكون للحقيقة الواجبة فردان مثلا ويكون تلك الحقيقة متقررة بتقررين واجبين ويكون ما به الامتياز بين الفردين نفس تلك
الحقيقة كما انها ما به الاشتراك بينهما فلابد لنفي هذا الاحتمال من بيان فارق بين الماهية الممكنة والحقيقة الواجبة يفيد ان الماهية الممكنة
يصح ان تكون بنفسها ما به الامتياز بين افرادها والحقيقة الواجبة لا يمكن فيه ذلك والجواب ان الماهية الممكنة لما لم تكن متقررة بنفسها
امكن فيها ان تتعدد بحسب تقرراتها بجعل الجاعل لا بانضمام عوارض زائدة اليها فيكون في مراتب الفعلية الفائضة من الجاعل
الحق افراد متعددة بنفسها بلا زيادة امر عليها فان الفعلية ليست امرا زائدا عليها واما الحقيقة الواجبة فلكونها واجبة التقرر ضرورية الفعلية بنفسها مصداق
لوجوب الوجود فلا يمكن ان يكون هي ماهية كلية والا لما كانت مصداقا لوجوب الوجود بنفسها لان الكلي مبهم والمبهم لا يمكن ان يكون مصداقا لوجوب
الوجود والا لكان بنفسه مصداقا لوجوب التشخص فلا يكون كليا مبهما هف فلو فرضت كلية الحقيقة الواجبة فلا يمكن ان تكون مصداقا للتشخص بنفسها حتى
يكون هي ما به الامتياز بين افرادها بخلاف الماهية الممكنة اذ يمكن فيها ذلك بحسب تقرراتها الفائضة من الجاعل التي ليست هي بزائدة
على نفس الماهية الممكنة فافهم **قوله** مستندة الى اسباب خارجة فانها ان كانت مستندة الى نفس تلك الحقيقة رجع الى الشقين الاولين
وان كانت مستندة الى افرادها من حيث خصوصية الفردية دار فان خصوصية الفردية على هذا التقدير مستندة الى تلك اللواحق
فاستنادها الى تلك الخصوصيات دور **قوله** فلولا تلك الاسباب كانت الذات واحدة او لم يكن ذات هكذا قال الشيخ في الهيات الشفاء
ومعناه انه اذا فرض كون الحقيقة الواجبة نوعا مشتركا بين فردين وكان تشخصهما مستندا الى لواحق مستندة الى اسباب خارجة فاذا
فرض انتفاء تلك الاسباب لمستلزم لانتفاء تلك اللواحق فاما ان يقال بان تلك الحقيقة الواجبة لا تنتفي بانتفائها تحقيقا لمعنى
الوجوب فيكون تشخص تلك الحقيقة بنفسها لا بعد عن انتفاء اللواحق والاسباب الخارجة فتكون منحصرة في شخص واحد وذات واحدة

او يقال ان تشخص تلك الحقيقة لم يكن بنفسها لانها فرضت كلية مبهمة بل كان مستندا الى لواحق واسباب خارجة وقد فرض انتفاءها وانتفاء السبب يستلزم انتفاء المسبب فلا يوجد فرد من تلك الحقيقة فعلى تقدير انتفاء تلك الافراد لا يكون ذات فما قال بعض الشراح من ان اللواحق المستندة الى الاسباب الخارجة كانت مشخصة لافراد تلك الحقيقة فاذا فرضت منتفية لم يكن ذات من ذوات تلك الافراد فلا احتمال لكون الذات واحدة اللهم الا بالنظر الى انتفاء تلك الاسباب كلا او بعضا ساقط **قوله** فوجوب التقرر والوجود لا يكون لهويتين اى متشاركتين فى الحقيقة النوعية **قوله** ايضا لا يقال عطف على قوله فلا يتكثر تكثر النوع ومجموع الكلامين دليل على نفى التماثل بالمعنى الاعم الشامل للتشارك فى النوع والتشارك فى الجنس ولو اريد بالتماثل فى قوله وقد يستدل على نفى التماثل التشارك فى النوع لم يصح عطف قوله وايضا لا يقال على النوعين الا بتكلف **قوله** والا لانقسم بالفصول الغير الداخلة تقريره انه لو كان الحقيقة التى هى مصداق وجوب الوجود جنسا لنوعين كانت منقسمة بفصول مقسمة غير داخلة فى قوامها على ما هو شان الجنس والفصول المقسمة يكون رافعة لابهام الجنس مفيدة لوجوده واذ حقيقة هذا الجنس هو نفس تاكد الوجود وليس هذا الجنس كالحيوان الذى هو حقيقة مبهمة والوجود امر خارج عنها كان فصوله المقسمة المفيدة لوجوده مفيدة لحقيقته فيكون الفصل المقسم داخلا فى حقيقة الجنس اذ مفيد الحقيقة ومقومها لا محالة داخل فيها واللازم باطل اذ الفصل المقسم لا محالة خارج ويرد عليه رد واظاهرا ان شان الفصل المقسم افادة نفس مهية الجنس لانه علة لها والعلة تفيد نفس مهية المعلول على ما يحكم به الجعل البسيط ولا يلزم من ذلك ان يكون الفصل المقسم داخلا فى مهية الجنس كما لا يلزم من افادة الجاعل نفس مهية المجعول ان يكون الجاعل داخلا فيها فاذا فرض ان المهية الجنسية نفس الوجود يكون الفصل المقسم مفيد النفس تلك المهية ولا يلزم من ذلك ان يصير فصلا مقوما اذ شان الفصل المقوم الدخول فيما هو فصل مقوم له وتقويمه بان يجتمع مع شئ آخر فيتالف ويتقوم منه ومن ذلك الشئ الآخر الحقيقة التى ذلك الفصل المقوم فصل مقوم لها ومنشاء غلط المستدل ان التقويم يطلق بالاشتراك على معنيين الاول تقرير نفس الماهية كما هو شان العلة على طريق الجعل البسيط والثانى الدخول فى حقيقة شئ والجزئية منها كما هو شان الفصل المقوم واللازم ههنا هو ان يكون الفصل المقسم مقوما لحقيقة الجنس بالمعنى الاول لا بالمعنى الثانى فاشتبه على المستدل احد المعنيين بالآخر فالصواب ان يكتفى فى ابطال التجانس على ما ذكره الشارح ثانيا كما سياتى فان قلت لعل غرض المستدل ان واجب الوجود لو كان حقيقة جنسية لكان منقسما بفصل مقسم ويستحيل ان يكون فصله المقسم مفيدا له على نحو افادة العلة ماهية المعلول لان الجنس وهو واجب الوجود مستغن عن العلة فلا محالة يصير فصله فصلا مقوما لان الفصل منحصر فى المقسم والمقوم واذ لا سبيل الى كون فصله مقسما لاستغناء هذا الجنس عن الفصل المقسم الذى يكون علة لوجود الجنس فيكون فصله لا محالة مقوما قلت هذا مع كونه مغايرا لما ذكره المستدل وعدم انطباق عبارته عليه رجوعه الى ما ذكر ثانيا فى نفى التجانس

غیر تام اذ لا یلزم من استغناء واجب الوجود عن الفصل المقسم ان یکون فصله مقوما وانما یلزم ان لا یکون ہو جنسا اذ الجنس لا بد له
من الفصل المقسم کما لا یخفی واعلم ان ہذا الدلیل ذکرہ الشیخ فی اولی الہیات الشفاء وہو علی مذہب الشیخ تام لانه لا یذہب الی
الجعل البسیط فلا یمکن ان یقال علی رائه ان افادۃ الفصل المقسم ماہیۃ الجنس علی نحو افادۃ الجاعل مہیۃ المجعول لکن یرد
علیه ان الدلیل ح یکون مبنیا علی الجعل المؤلف فیکون مبنیا علی الفاسد فیکون فاسدا کذا یفہم من کلام بعض الاعلام
فی مثل ہذا المقام وانت تعلم ان ہذا الدلیل لا یتم علی تقدیر الجعل المؤلف ایض لان الفصل المقسم علۃ للجنس البتۃ سواء قیل
بالجعل البسیط او بالجعل المؤلف وانما الفرق انه علی تقدیر الجعل البسیط یکون مفید النفس مہیۃ الجنس وعلی تقدیر الجعل
المؤلف یجعل الجنس اعنی واجب الوجود موجودا ولا یلزم من ذلک ان یصیر فصلا مقوما لان الفصل المقوم ہو الفصل الذی
یکون جزء لما ہو فصل له داخلا فی حقیقته وہذا غیر لازم نعم یلزم ان یکون وجود واجب الوجود مستفادا من الفصل المقسم فلا یکون واجب
الوجود بنفسه فیرجع الی الوجه الثانی فافہم وما قال الشارح فی الحاشیۃ من ان استفادۃ سنخ حقیقۃ الشیء اما بامر خارج عنها فہو
الجاعل وہو مفروض الانتفاء فی الواجب لذاته واما بالمقومات فیلزم علی تقدیر انقسامه بالفصول المفیدۃ لسنخ الحقیقۃ اعنی
الوجودیۃ ان یکون الفصول المقسمۃ مقومۃ ہذا خلف لوجوب خروجہا عما ینقسم بہا انتہی لا طائل تحته لان استفادۃ سنخ حقیقۃ
الشیء من شیء یحتمل معنیین الاول صدور نفس الحقیقۃ عن الجاعل والثانی تالف حقیقۃ الشیء من ذلک الشیء واللازم علی
تقدیر انقسام واجب الوجود بالفصل المقسم الاول دون الثانی فلا یلزم کون الفصل المقسم مقوما وانما یلزم احتیاج واجب
الوجود الی الجاعل فیرجع الی الوجه الثانی ویلغو مؤنۃ الوجه الاول **قوله** والیض یلزم ان یکون وجوب التقرر لذاته دلیل
آخر علی نفی کون واجب الوجود جنسا لنوعین حاصله انه لو کان جنسا لنوعین لاحتاج الی الفصل المقسم فیکون واجب الوجود
لذاته محتاجا الی الغیر فی تحصله ووجوده فلا یکون واجب الوجود ہف ولک ان تقرر الدلیل بان ما ہو مصداق واجب الوجود
بنفسه یجب ان یکون بنفسه مصداقا لوجوب التشخص فان التشخص اما عین الوجود او مساوق له فلو لم یکن بنفسه مصداقا
لوجوب التشخص لا یکون بنفسه مصداقا لوجوب الوجود فلا یکون حقیقته ماہیۃ جنسیۃ بل ولا مہیۃ نوعیۃ والا لکانت کلیۃ مبہمۃ
ولم یکن بنفسہا مصداقا لوجوب التشخص ہف وبان ما ہو مصداق لوجوب الوجود لا یمکن ان یوجد متحدا مع غیرہ لما مر من
ان واجب الوجود لا محالۃ یکون منفصل الہویۃ عن غیرہ فلا یکون جنسا اذ الجنس لابہامه لا یوجد الا متحدا مع الفصل فافہم
اعلم ان مقصودنا فی ہذا المقام یتم بابطال کون الواجب نوعا لفردین او جنسا لنوعین فان الغرض ہہنا ابطال ان یکون
له سبحانه مکاف مشارک له فی الحقیقۃ النوعیۃ او فی الحقیقۃ الجنسیۃ واذا بطل التجانس والتماثل تم المقصود فاحتمال وجود
ہویتین بسیطتین متشارکتین فی مفہوم وجوب الوجود غیر متشارکتین فی ذاتی لا یقدح فیما ہو المقصود ہہنا نعم من اراد ابطال

تعدد الواجب وثبت التوحيد بهذا الاستدلال لابد من ابطال هذا الاحتمال كما ذكرنا سابقا والقوم قد راموا بهذا الاستدلال اثبات التوحيد فاورد
عليهم ابن كمونة هذه الشبهة العسيرة الانحلال بابداء هذا الاحتمال واجاب عنه الصدر الشيرازي في حواشي الشفاء حيث قال وجه اندفاعها ان
مفهوم واجب الوجود اما ان يكون مصداق حمله ومطابق صدقه ومنشأ انتزاعه نفس ذات كل من تينك الهويتين من دون اعتبار حيثية اية حيثية كانت او
لا يكون كذلك وكلا الاحتمالين ممتنع اما الثاني فلانه يلزم منه ان يكون كل منهما ممكنا اذ لا نعني بالممكن الا ما لا يكون في حد ذاته
موجودا او واجبا بل بسبب عارض ومبدء خارج واما الاول فلان المعنى الواحد لا يمكن ان يكون مصداق حمله ومطابق صدقه
حقائق مختلفة غير مشتركة في ذاتي فان نسبة وجوب الوجود اليها على هذا التقدير نسبة المعاني المصدرية الى المهيات كنسبة الانسانية
الى الانسان والحيوانية الى الحيوان من حيث انها منتزعة عن نفس تلك المهيات بدون صفة اخرى واعتبار آخر فالضرورة
قاضية بان الانسانية مثلا لا يمكن انتزاعها من انواع متخالفة غير مشتركة في ذاتي بل لا بد ان يكون المنتزع منه لها امرا هو في حد
ذاته انسان وكذا الحال في الحيوانية فهكذا وجوب الوجود اذا انتزع من نفس حقيقة شيء فلا بد ان يكون حقيقته حقيقة وجوب الوجود
وذاته نفس ذات واجب الوجود لا شيئا آخر غير واجب الوجود يلزمه وجوب الوجود او واجب الوجود فظهر ان معنى وجوب الوجود لا يمكن
ان يكون من الاعراض اللازمة لاشياء لها ماهية غير معنى واجب الوجود انتهى مع ادنى تلخيص وللناظرين فيه كلام بوجوه الاول ما
قال الخوانساري في حواشي الشفاء من ان في هذا الكلام خلطا بين طريقين مشهورين بين القوم لدفع الشبهة الاول انه لا يمكن
انتزاع امر واحد منتزع عن جوهر ذاتين الا اذا اشتركا في ذاتي وبهذا القدر يتم الجواب والثاني ان وجوب الوجود ليس من الاعراض
اللازمة لاشياء لها ماهية غير معنى واجب الوجود بل هو عين حقيقة ما يكون واجب الوجود وبهذا ايضا يندفع الشبهة فان وجوب الوجود
لما كان عين حقيقة ما هو واجب الوجود فلو وجد واجبان كان وجوب الوجود مشتركا بينهما فيلزم اشتراكهما في ذاتي اي فيما ليس
بخارج فيكون ذلك المعنى المشترك فيه اما نوعا لهما او جنسا لهما فيتم الاستدلال ويبطل ذلك الاحتمال هذا كلامه وانت تعلم ان
كون وجوب الوجود عين حقيقة ما يكون واجب الوجود يحتمل معنيين الاول ان يكون معناه المصدري الانتزاعي البديهي التصور اي
عين تلك الحقيقة ولا يذهب اليه عاقل الثاني ان يكون معنى عينيته لها انها بنفسها بلا زيادة امر عليها مصداق لوجوب الوجود
ومنشأ لانتزاعه وهذا حق لكن بهذا القدر لا يندفع الشبهة اذ يجوز ان يكون هويتان بسيطتان غير مشتركتين في ذاتي بنفس ذاتيهما
مصداقين لهذا المعنى فلا بد لنفي هذا الاحتمال من اثبات ان المفهوم الواحد الذي يكون مصداقه نفس حقيقتين لا ينتزع عنهما
الا اذا كانتا مشتركتين في الحقيقة الواحدة فليس الطريق الثاني الذي ذكره كافيا في دفع الشبهة واما الطريق الاول فهو ايضا
غير كاف لدفع الشبهة الا اذا ضم اليه المقدمة القائلة ان مصداق وجوب الوجود نفس ذات واجب الوجود وان وجوب الوجود
عين ما هو واجب الوجود ونفس ذات واجب الوجود اذ استلزام انتزاع مطلق مفهوم واحد اي مفهوم كان عن ذاتين

اشتراکہما فی ذاتی غیر ظاہر بل ولا صحیح فی نفسہ نعم انتزاع مفہوم واحد یکون نسبۃ الی منشار انتزاعہ نسبۃ الانسانیۃ الی الانسان و الحیوانیۃ
الی الحیوان عن نفس ذاتین ہما بجوہر حقیقتہما مصداقان لذلک المفہوم من دون انضمام امر و بلا زیادۃ حیثیۃ یستلزم
لاشتراک تینک الذاتین فی ذاتی ہو بنفسہ مطابق لصدق المفہوم فلیس احد من الطریقین اللذین ذکرہما کافیا فی دفع
الشبہۃ کما زعمہ الثانی منع استلزام انتزاع مفہوم واحد من ذاتین اشتراکہما فی ذاتی والحق ان منع استلزام انتزاع مطلق
مفہوم واحد ای مفہوم کان من ذاتین اشتراکہما فی ذاتی غیر ضار اذ لیس الجواب موقوفا علی اثبات ذلک و منع استلزام
انتزاع مفہوم واحد نسبتہ الی منشار انتزاعہ نسبۃ الانسانیۃ الی الانسان عن نفس ذاتین بلا زیادۃ معنی و من دون انضمام امر
اشتراکہما فی ذاتی ہو بنفسہ مطابق لصدق ذلک المفہوم مکابرۃ صریحۃ لا یستحق ان یصغی الیہا الثالث النقض بالامکان المشترک
بین الجواہر والاعراض علی المقدمۃ المذکورۃ التی علیہا یبتنی الجواب فانہ اما ان یکون منشار انتزاعہ نفس ذات کل من الجواہر
والاعراض بلا اعتبار حیثیۃ ایۃ حیثیۃ کانت فیلزم اشتراکہما فی ذاتی او یکون منشار انتزاعہ ذات کل منہما مع حیثیۃ زائدۃ وہو
باطل فانہ اذا قطع النظر عن تلک الحیثیۃ یلزم ان لا یکونا ممکنتین بل اما واجبتین او ممتنعتین وہذا مما اعتصم بہ بعض الشراح و انت
تعلم ان المفہومات الانتزاعیۃ علی انحاء فمنہا سلوب کالامکان و سلوب ماعدا الشئ عنہ و منہا اضافات کالمعلولیۃ و غیرہا و منہا
مفہومات وجودیۃ غیر اضافیۃ فالاولی والثانیۃ لا تقتضی انتزاعہا عن ذاتین اشتراکہما فی ذاتی اذ مصداق السلوب انتفاء
مسلوباتہا عن الذات فی الواقع لا امر فی ذات الموصوف والاضافات انما تنتزع عن ذات اذا قیست الی شی لا عن نفس الذات
واما الثالثۃ فان کانت منتزعۃ عن نفس ذاتین بلا زیادۃ حیثیۃ کانتا مشترکتین فی ذاتی البتۃ والا فلا فہذا النقض لیس بشئ الرابع
نقض تلک المقدمۃ المبنی علیہا الجواب بالوجود فانہ مشترک بین الجواہر والاعراض بل بینہما وبین الواجب و ستحقق عنقریب
انشاء اللہ تعالی ان مصداقہ فی الکل نفس الحقیقۃ بلا زیادۃ امر علیہا وہو لیس من السلوب والاضافات فیلزم من انتزاعہ
من الحقائق المتباینۃ المتغایرۃ اشتراکہا فی ذاتی فیلزم مشارکۃ الجواہر والاعراض بل الواجب و الممکنات فی ذاتی و ما قال الشارح
فی بحث تلازم التر کیبین فی جواب ہذا النقض من انہ انما الوجود بازاء الحق المحض و انتزاعہ عن الجائزات لارتباطہا بہ من حیث
صدورہا عنہ لا من نفس ذواتہا من حیث ہی ہی فلا یلزم اشتراکہا مع الواجب فی امر جوہری ہو بازاء الوجود لیس بشئ لانہ
اما ان یکون الوجود منتزعا عن ذوات الجائزات اولا و الثانی صریح البطلان و علی الاول فاما ان یکون منشار انتزاعہ عنہا نفس
ذواتہا بلا انضمام امر الیہا فیکون نسبۃ الوجود الی ذواتہا نسبۃ الانسانیۃ الی الانسان والحیوانیۃ الی الحیوان فیلزم تشارکہا فی ذاتی
واشتراکہا مع الواجب فیہ و ما قال من ان انتزاعہ عن الجائزات لارتباطہا بہ من حیث صدورہا عنہ لا من نفس ذواتہا من حیث ہی
ہی ان اراد بہ ان منشار انتزاعہ عنہا لیس نفس ذواتہا بل امر زائد علیہا فلا یخفی فسادہ لانا قد بینا و سنبین انشاء اللہ تعالی

ان منشاء انتزاعها نفس ذواتها بلا امر زائد وحيثية الارتباط بالجاعل والصدور عنه ليست جزء امر منشاء انتزاعه فيها كما ستعرف
وان اراد به ان منشاء انتزاعه عنها نفس ذواتها وحيثية الارتباط حيثية تعليلية ليست داخلة في المصداق فمسلم لكن ذلك
لا يجدی شيئا اذ الحيثية التعليلية موجودة في انتزاع الانسانية عن افراد الانسان ايضا مع ان انتزاعها عنها مستلزم لاشتراكها
في ذاتي قطعا فعلم ان وجود الحيثية التعليلية في انتزاع الوجود عن الجائزات لا يصح ان يبين به عدم استلزامه اشتراكها في ذاتي
والفرق بين انتزاع الوجود عن الجائزات وبين انتزاع الانسانية عن افراد الانسان بان صدق الوجود وانتزاعه بحيثية
تعليلية هي حيثية الاستناد بخلاف الانسانية من اوهام صاحب **الافق المبين** اذ الانسانية ايضا لا يصح انتزاعها عن شئ
بلا حيثية تعليلية اذ الانسان ما لم يصدر عن الجاعل لاشئ بحت ولا معنى لانتزاع شئ من اللاشئ البحت فالوجود والانسانية
في سبيل واحد في ذلك فان الذات ما لم تتقرر عن الجاعل لم يصح ان ينتزع عنها الوجود ولا ان ينتزع عنها الانسانية واذا تقررت
صح انتزاع الوجود والانسانية معا عنها وسياتی لها زيادة تفصيل انشاء الله تعالى واما قوله انما الوجود بازاء الحق المحض فان اراد
به ان الوجود انما ينتزع عن الحق المحض ولا ينتزع عن الممكنات فذلك ظاهر البطلان اذ لا يرتاب عاقل في ان الوجود منتزع
عن ذوات الجائزات بلا شبهة وان اراد به انه ينتزع عنه سبحانه بلا حيثية تعليلية فذلك لا يجدی اذ لا دخل لوجود الحيثية التعليلية
ولا لعدمها في استلزام انتزاع مفهوم واحد مصداقه نفس ذات المنتزع منه اشتراك مناشئ انتزاعه في ذاتي والحق ان هذا النقض
لا يرد على المجيب لانه قائل بان مصداق الوجود المصدری حقيقة واحدة في الكل هي الموجودة حقيقة لكنها مشككة متفاوتة بالكمال
والنقصان فاكمل مراتب تلك الحقيقة هي الذات الحقة الواجبة ومراتبها الناقصة وجودات الجواهر والاعراض على تفاوت درجاتها
في النقص فانتزاع الوجود المصدری عن الذوات مستلزم لوجود امر جامع بينها هو الوجود الحقيقي واما على مذهب اهل الحق فالحق ان
مصداقه حقيقة واحدة واجبة مطلقة وانما الممكنات شئونها وحيثياتها وتفصيل ذلك يستدعی خروجا عن المقام **قوله** ولا يجب الصفات
الحقيقية قال في الحاشية تفصيل المقام ان الصفات الثبوتية له تعالى اما حقيقية محضة لا تعتبر في مفهومها الاضافة ولا تعرض لها في
التحقق فتعقلها وتحققها بحيث تترتب الآثار عليها لا يتوقف على وجود الغير كالحيوة واما حقيقية ذات اضافة لا تعتبر في مفهومها الاضافة
لكنها تعرض لها في التحقق بحيث لا تترتب الآثار عليها الا بتلك الاضافة كالعالمية والقادرية فان كون الذات بحيث اذا وجد شئ
ينكشف عندها او بحيث يمكن منها بالنظر اليها الفعل والترك بالارادة لا يتوقف تعقلا وتحققا على وجود المعلوم والمقدور لكنهما اذا وجدا
تحققت الاضافة لا محالة وتترتب عليها الآثار وتغير هذين المعنيين يوجب التغير في نفس الموصوف الذی هو مبدء بهما وكذا تغير الاضافة
التي هي من لوازمها في الوجود واما اضافية محضة وهي التي تعتبر في مفهومها الاضافة فتعقلها وتحققها بمعنى ترتب الآثار عليها
موقوف على الغير وتغيرها لا يوجب تغير الموصوف ولا وصفه الحقيقي بل يرجع الى تغير الامر المباين كما اذا تغير ما يمينك وما يسارك

وانت مستقر علی مکانک ومثلوها فی الواجب تعالی بالرازقیۃ نظرا الی انہ لا یوجد الا بوجود المرزوق وفیہ انہا کون الذات بحیث یرزق اذا وجد المرزوق فلا فرق بینہا وبین العالمیۃ والقادریۃ واجیب عنہ بان المراد بہا نفس الاضافۃ لا مبدءہا فمرجع ہذہ المفہومات الی العرف ولا یتعارف اطلاق الرازق الا علی من یباشر بالارزاق وکذا السخی والجواد یطلق علی من یعمل بہما فالمتعارف فیہا نفس الاضافۃ بخلاف العالم والقادر فانہما یطلقان علی ما من شانہ العلم والقدرۃ وکذا السمیع والبصیر وان لم یوجد المعلوم والمقدور قیل ح السر ان الرازقیۃ والسخاوۃ والجود مثلا من الصفات الانفعالیۃ التی لا تتحقق بحیث یظہر الآثار الا بمباشرۃ العمل بہا وما وجد منہا فی البعض علی الشذوذ قبل المباشرۃ بحسب اصل الفطرۃ فلا یظہر ولا یعلم الا بعد المباشرۃ والحق انہا من الصفات الحقیقیۃ التی ہی ذات اضافۃ لا من الاضافیات المحضۃ انتہی وانت تعلم ان العالم لا یطلق فی العرف علی ما من شانہ العلم کما حسب بل العالم من یکون الاشیاء منکشفۃ عندہ والا لکان ذلک نفیا للعلم الفعلی العیاذ باللہ ولا یخفی ان العلم فی الممکنات صفۃ قائمۃ بہا ذات اضافۃ الی المعلومات ولا یصح اتصافہا بالعلم وکونہا عالمۃ الا بقیام تلک الصفۃ بہا وقیامہا بہا لا یتخلف عنہ انکشاف الاشیاء التی تتعلق بہا تلک الصفۃ والعلم فی الواجب سبحانہ وان لم یکن صفۃ قائمۃ بہ لکن ذاتہ المقدسۃ تنوب مناب الصفۃ کما ہو مذہب الحکماء فلیس معنی کونہ عالما انہ من شانہ العلم نعم الامر فی القادریۃ کما ذکرہ فان القدرۃ لا یجب فی الاتصاف بہا مباشرۃ الفعل او الترک بل التمکن منہما کما لا یخفی واما السخاوۃ والجود فلا یجب فیہما ایضہ مباشرۃ العمل فلیس حالہما حال الرازقیۃ اذ لا یطلق الرازق الا علی مباشر الارزاق بخلاف الجواد والسخی نعم الاعطاء کالرازقیۃ لکنہ غیر السخاوۃ والجود **قولہ** کما اذا تغیر معلومک او معلولک فان تغیر المعلول یستلزم تغیر العلۃ المستلزم لتغیر ذات العلۃ **قولہ** واما الاضافیۃ المحضۃ الخ قال بعض الشراح ان ارید حصر التجدد والتغیر فی الامور المباینۃ عن الذات فہو باطل فانہ کما تغیر الامور المباینۃ تغیر وصف الذات ایضہ وان کان الوصف اعتباریا وان ارید ان التغیر اولا بالذات فی الامور المتباینۃ وفی الوصف ثانیا وبالعرض فلا یصح علی اصولہم فان الوصف ای وصف کان اذا تجدد فی ذاتہ تعالی کانت الذات قابلۃ ومستعدۃ لہ فان الاستعداد عدم صفۃ عما من شانہ ان یحصل فیہ تلک الصفۃ وقد حققوا ان الشیء الواحد لا یکون قابلا وفاعلا انتہی وانت تعلم ان المراد ان التغیر حقیقۃ وبالذات فی الامور المتباینۃ وبالعرض فی الوصف واذ الوصف لیس وصفا حقیقیا یکون متقررا فی الذات او یکون مبدءہ نفس الذات ولا وجود لہذا الوصف فی الواقع لانہ اضافۃ محضۃ ینتزع بمقایسۃ الذات الی الامر المباین فہی انما تتحقق بتحقق الامر المباین وتنتفی بانتفائہ ولا یجب ان یسبقہا قوۃ استعدادیۃ فی الذات وانما کان یجب ذلک لو کان لمثل ہذا الوصف تحقق فی الذات بعد ما لم یکن وہذا الوصف الاعتباری لکونہ انتزاعیا غیر متحقق بنفسہ لا یتعلق بہ الجعل اولا وبالذات بل تحققہ انما ہو بجعل الامر المباین فاذا جعل الامر المباین صح انتزاع الاضافۃ بینہ وبین جاعلہ من دون حاجۃ الی ان یتعلق بتلک الاضافۃ جعل وکان جعل ہذا الوصف ہو جعل الامر المباین لا جعل

مستانف مغاير لجعل الامر المباين فكذلك امكانه هو امكان الامر المباين لاغير وسياتي تحقيق ذلك فاذا وجد معلول من
معلولاته سبحانه وجد اضافة بينه تعالى وبينه فوجود تلك الاضافة ليس الا بجعل ذلك المعلول لا بجعل مستانف وامكانه
منطو في امكانه وليس له امكان آخر في ذاته تعالى حتى يكون ذاته تعالى قابلة مستعدة له وليس له جعل وراء جعل
المعلول حتى يكون سبحانه جاعلا له فيكون قابلا وفاعلا له معا واذ قد تحقق في مقره ان العالم بقضه وقضيضه حادث وبطل
القدم الدهري فاذا وجد العالم بعد ما لم يكن حدثت اضافات لا متناهية بينه تعالى وبين كل ممكن من الممكنات وكل ذرة من
ذرات العالم على لا تناهيها فلو وجب سبق الاستعدادات عليها لزم اشتماله على مادة مستعدة وهو خلف باطل فالحق
ما ذكرنا فافهم **قوله** هذا تصريح لما علم الجنس لغة كل ضرب من الشئ كالابل فهي جنس من البهائم وفي الاصطلاح كلي مقول
على الكثرة المختلفة بالحقائق في جواب ما هو فان اريد بالجنس المعنى المصطلح كان ذلك تصريحا لما علم ضمنا في قوله لا يحد
اذ نفي الحد في قوة نفي الاجزاء الذهنية التي منها الجنس وتحصيل البراعة فانها عبارة عن ان يوتى في ديباجة الكلام بما
تناسب الغرض المسوق له الكلام وان اريد به المعنى اللغوي كان حاصل المعنى انه تقدس وتعالى مقدس متعال
عن المجانس والمشاكل اذ كل ما له جنس بهذا المعنى فله اشال واشكال من ذلك الجنس فلما نفي عنه الجنس كان ذلك
في قوة نفي المثل وح يفوت البراعة الا ان يقال الايهام يكفي للبراعة بل هو الطف ويمكن ان يراد بالجنس المجانس اي
المثل فقوله او يراد يحتمل معنيين الاول ان يراد بالجنس المجانس وهو المثل والثاني ان يراد بالجنس معناه اللغوي وتعالى
كونه سبحانه متعاليا عن الجنس في قوة كونه متعاليا عن المثل والامران متلازمان وقد قرء بعض الشراح لفظ الحس مقام الجنس
وهو ليس ببعيد ومن البديع ان يقرء لفظ الحس مقام الجنس ويقال معناه انه تعالى متعال عن القيد بل هو مطلق ومثل ذلك
عن الاريب غريب والدهر آت بالاعاجيب **قوله** المراد بالجهات الجهات قد تطلق ويراد بها الجهات الستة المشهورة وهي
فوق وتحت وقدام وخلف واليمين والشمال وقد تطلق ويراد بها الامتدادات الثلثة فيقال جهة الطول وجهة العرض وجهة
العمق وبهذا المعنى يقال الجسم منقسم في الجهات الثلث والسطح في جهتين والخط في جهة والواجب سبحانه متعال عن الجهات بالمعنيين
لكونها من خواص الاجسام والواجب سبحانه بري عن الجسمية القابلة للانفصال والانعدام لانه لو كان جسما العياذ بالله كان
قابلا للانقسام البتة ولو فرضا اي في التجويز العقلي المطابق للواقع وكلما كان قابلا للانقسام كان قابلا للانعدام ولو
في التجويز العقلي المطابق للواقع والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة الاولى فلان الجسم ممتد وكل ممتد يمكن ان ينقسم ولو
بان يفرض فيه شئ دون شئ فرضا مطابقا واما الملازمة الثانية فلان الانفصال اما عدمي فهو عبارة عن انعدام المتصل الواحد
او وجودي فهو عبارة عن حدوث متصلين وهو مساوق لانعدام المتصل الواحد فالانفصال اما متحد مع الانعدام او مساوق

له على التقديرين فكلما كان قابلا للانقسام كان قابلا للانعدام واما بطلان التالى فلان الانفصال ان كان خارجيا كان انعداما للجسم فى الخارج او مساوقا له وان كان فرضيا كان انعداما له او مساوقا لانعدامه فى التجويز العقلى المطابق للواقع لا فى التقدير الاختراعى فقط وانعدام الواجب سبحانه فى الخارج او فى التجويز العقلى المطابق للواقع صريح البطلان اما الاول فظاهر واما الثانى فلان العقل لا يجوز العدم على الواجب سبحانه تجويزا مطابقا للواقع هذا التفصيل بافادة الشارح ويمكن الاستدلال على انه تعالى ليس بجسم بانه لو كان جسما كان له اجزاء مقدارية فان كانت تركيبية كانت مقدمة عليه سبحانه وهو باطل اذ الوجوب ينافى المسبوقية بالغير ولو بالذات وان كانت تحليلية صح انحلاله سبحانه اليها وانحلال الشئ انما يكون الى ما يشاركه فى الحقيقة فيكون اجزاءه التحليلية مشاركة له فى الحقيقة وقد بان امتناع ان يشاركه شئ فى الحقيقة فيما سبق وتفصيل هذا المقام فى علم الكلام **قوله** تفصيل المقام وتحقيقه تفصيل المقام وتحقيقه انه لا ريب فى ان الموجودات سواء كانت ممكنة او واجبة ينتزع عنها معنى عام بسيط بديهى التصور مشترك بين الموجودات يعبر عنه بالفارسية بهستى ولا ينبغى ان يقع الخلاف بين العقلاء فى بداهته واشتراكه وعمومه وبساطته وكونه انتزاعيا غير موجود فى الخارج بنفسه وفى انه ليس عينا لشئ من حقائق الموجودات سوى نفسه واجبا كان او ممكنا واذ هو معنى اعتبارى لا تحقق له بنفسه فى الواقع يستحيل ان يكون هذا المعنى ما به موجودية الاشياء اى ما هو مصداق لموجوديتها ومصحح لانتزاع الموجودية عنها فلا بد ان يكون هناك امر حقيقى متحقق فى الواقع بلا اعتبار معتبر وفرض فارض يكون منشاء لانتزاع هذا المعنى من الموجودات ومطابقا لصدقه ومصداقا لحمله وما يلوح من كلام الشيخ المقتول من انه ليس للوجود حقيقة سوى هذا المعنى الاعتبارى المعقول ليس على ظاهره اذ لو كان معناه انه ليس للوجود مصداق سوى هذا المعنى الاعتبارى كان صريح البطلان اذ لو لم يكن لهذا المعنى الاعتبارى مصداق كان موجودية الاشياء باعتبار المعتبر وما يلوح من كلام الشارح من ان حقيقة الوجود ليست الا نفس صيرورة الذات ووقوعها فى ظرف ما ليس معناه انه ليس لهذا المعنى مصداق فان ذلك صريح البطلان بل معناه ان الوجود ليس صفة منضمة الى الحقيقة الموجودة كما سياتى وقد طال النزاع فى تعيين منشاء الانتزاع لهذا المعنى الفطرى المشترك فزعم طائفة من المشائين ان مصداق هذا المعنى فى الواجب نفس ذاته الحقة المقدسة وفى الممكنات صفة منضمة الى ذواتها هى مصححة لانتزاع هذا المعنى عنها وذهب الاشراقية وتبعهم الصدر الشيرازى الى ان مصداق هذا المفهوم حقيقة واحدة فى الكل مختلفة بالكمال والنقصان مقولة على افرادها بالتشكيك وتلك الحقيقة هى الموجودة فى الواقع بلا انضمام امر اليها والماهيات مفهومات منتزعة عنها فالوجود الاكمل هو الواجب سبحانه والوجود الذى دونه وجود الجوهر وفيه مراتب مختلفة بالكمال والنقصان فاكملها وجود الجواهر المفارقة والكامل منها وجود النفوس وما يحذو حذوها كالصور المثالية القائمة بانفسها والناقص وجود الاجسام وصورها

١٥

والانقص وجود الہیولی والوجود الذی ہو دون وجود الجواہر وجود الاعراض وفیہ ایضا مراتب متفاوتۃ فالاکمل منہا وجود الاعراض
الانضمامیۃ القارۃ والناقص وجود الانتزاعیات والاعراض الغیر القارۃ وذہب جماعۃ الی ان مصداقہ فی الواجب نفس ذاتہ
وفی الممکن استنادہ الی الجاعل فللواجب تعالی مع کل ممکن ارتباط خاص ولکل ممکن الیہ سبحانہ استناد خاص ہو وجودہ
ایضا علیہ لا صفۃ منضمۃ الیہ وایضا عینیۃ الوجود عند المشائین یستلزم الوجوب فیستحیل ان یکون وجود تلک الصفۃ عینہا
لانہا ممکنۃ ولنا لابطال ہذا المذہب بیانات آخر ترکناہا ہہنا لضیق المقام وقد استوفیناہا فی شرح تہذیب الکلام واما المذہب
الثانی فہو موافق للمذہب الحق فی ان الموجود حقیقۃ ہو الوجود فالموجود حقیقۃ ہی الماہیۃ وما یطلقہ صاحب ہذا المذہب
ماہیۃ ویقول انہ امر انتزاعی فلیس ہو بماہیۃ حقیقیۃ بل الماہیۃ حقیقۃ ہی الوجود وذلک لان الامر الانتزاعی اما جزء ذہنی من
الماہیۃ او خارج عنہا والفرق بین ہذا المذہب ومذہب اہل الحق ہو ان الوجود علی ہذا المذہب مشترک معنوی مقول
بالتشکیک وعلی مذہب اہل الحق اعنی الاشاعرۃ مشترک لفظی ومسمیاتہ حقائق مختلفۃ وابطال اشتراکہ معنی ونفی کونہ مقولا
بالتشکیک لا یہمنا فی ہذا المقام فان ما ندعی ہہنا من ان الوجود نفس ما ہو الموجود ثابت علی ہذا المذہب ایضا وقد ابطلناہ
فیما یخالف بہ المذہب الحق فی کتاب آخر واما المذہب الثالث فوجہ بطلانہ ان استناد الممکن الی الواجب تعالی امر متاخر
عن وجود الممکن وکذا الارتباط بین الواجب والممکن متاخر عن وجودات الممکنات ضرورۃ ان الاستناد والارتباط من المعانی
النسبیۃ الموقوفۃ التحقق علی وجود الحاشیتین فلا یمکن ان یکون ذلک الارتباط والاستناد مصداقا لوجود الممکن وایضا
فالارتباط والاستناد امران انتزاعیان لا تحقق لہما فی الواقع الا بمنشاء الانتزاع فیجری الکلام فی منشاءہما فان کان احد
طرفی النسبۃ اعنی الواجب والممکن آل الامر الی احد المذہبین الباقیین وان کان منشاءہما امرا وراءہما جری الکلام فیہ بانہ
اما من عوارض الممکن اولا فان کان من عوارض الممکن کان اما صفۃ منضمۃ وقد ابطلنا ذلک او صفۃ منتزعۃ فیجری الکلام
فی منشاءہا وان لم یکن من عوارض الممکن بل کان منفصلا عنہ عاد الکلام الیہ بانہ اما موجود او معدوم والثانی باطل لانہ ہو
معدوم کیف یکون مصداقا لوجود شیء وعلی الاول یجری الکلام فی مصداق وجودہ فینتہی بالآخرۃ الی واجب الوجود او الی
ذات الممکن فیؤل الی احد المذہبین الباقیین واما المذہب الرابع ففیہ اشتباہ بین منشاء انتزاع الوجود وبین علۃ انتزاعہ
فالواجب علۃ لانتزاع الوجود عن ذات الممکن لا انہ منشاء لانتزاع الوجود عنہا بل منشاء انتزاعہ نفسہا ولا معنی لانتزاع وجود
زید مثلا عن الواجب نعم ذات الواجب علۃ لانتزاع الوجود عن زید لانہ جاعل لمصداق وجود زید اعنی ذات زید والکلام
لیس فی علۃ انتزاع الوجود بل فی مصداقہ ومنشاء انتزاعہ واما المذہب الخامس فہو وان کان ہو الحق عند العقول العالیۃ لکنہ
اجل من ان تنالہ العقول المتوسطۃ فالکلام فیہ خارج عما نحن فیہ فالحق عند العقول المتوسطۃ ہو المذہب السادس البرہان

علیه ان الوجود منتزع عن ذات الممکن بلا شبهة فمصداقه ومنشاء انتزاعه اما نفس ذاته فهو المطلوب او ذاته مع امر زائد علیها وهو
باطل اذ ذلک الامر الزائد اما انضم الیها فهو متاخر عن وجودها فکیف یکون جزءً من منشاء انتزاعه ومصداق حمله او منتزع عنها فهو
غیر متاصل فی الواقع الا بمنشاء انتزاعه فیکون مصداق الوجود ومنشاء انتزاعه ذات الممکن مع ذلک المنشاء فذلک المنشاء اما
منضم الیها وهو باطل کما عرفت او منتزع عنها فالکلام فی منشائه فینتهی لامحالة الی ذات الممکن وهو المطلوب فاذن الوجود
الحقیقی اعنی منشاء انتزاع الوجود المصدری فی الکل عین الحقیقة ولا یستلزم ذلک وجوب ذوات الممکنات کما اشتهر من ان
عینیة الوجود لشیء یستلزم وجوبه لان الوجود لما کان عین الذات والذات نفسها مفتقرة الی جعل الجاعل ومجعولة جعلا بسیطا
فالوجود الذی هو عین الذات مفتقر الی جعل الجاعل بالجعل البسیط وافتقار الذات الی الجاعل هو بعینه افتقار الوجود الیه و
مجعولیة الذات هی مجعولیة الوجود وما یظن من ان حمل الذات علی نفسها اولی بدیهی بخلاف حمل الوجود علیها فالوجود غیر الذات
ساقط فان البداهة والنظریة یختلفان باختلاف العنوان فرب حقیقة یکون حملها علی شیء بعنوان نظریا وبعنوان آخر بدیهیا فلا
یلزم من ذلک مغایرة الوجود للذات الا تری ان الوجود عندهم عین الواجب تعالی مع ان کونه تعالی عین الوجود لیس بینا بل
یحتاج فی اثباته الی الدلیل واما ما ظن من ان حمل الذات علی نفسها لا یحتاج الی جعل الجاعل بخلاف حمل الوجود علیها فستعرف
جوابه فی الدرس الاتی انشاء الله تعالی فانتظر اذا تحققت ما ذکرنا وایقنت بان مصداق الوجود فی الکل نفس المهیة بلا زیادة امر
علیها وانضمام صفة الیها فقد تیقنت بکثیر من المطالب العالیة منها ان المهیات مجعولة جعلا بسیطا ومنها ان التشخص لیس امرا
منضما الی المهیة فانه مساوق للوجود ومصداقه هو مصداق الوجود فمصداق التشخص ایضا نفس المهیة فالمهیة کما انها ما به الاشتراک
بین الافراد کذلک هی ما به الامتیاز بینها وهذا وان کان مما یتوحش عنه الاذهان القاصرة لکنه الحق کما سیاتی مفصلا فی مقامه
انشاء الله تعالی ومنها ان المهیات الموجودة فی الخارج یستحیل حصولها وارتسامها بانفسها فی العقل فانها لما کانت بانفسها مصادیق
للوجود الخارجی المستقل استحال ان ینسلخ عنها فی ظرف من ظروف الواقع وامتنع ان تکون بنفسها مصادیق للوجود الذهنی الغیر
المستقل ومنها انه لا یجوز ان یکون فرد من الطبیعة الجوهریة قائما فی موضوع بل فی محل لان القیام والحلول نحو من الوجود ومصداقه
نفس حقیقة الحال بلا زیادة امر علیها فلو کان فرد من الطبیعة الجوهریة حالا فی محل کانت الطبیعة الجوهریة مصداقا للحلول والقیام فلا
تکون الطبیعة جوهریة فاستحضر ذلک فانه سینفعک فی کثیر من المواضع **قوله** ومطابق الحکم به ومصداقه نفس تقرر المهیة اعلم ان التقرر
والفعلیة لیس معنی زائدا علی نفس المهیة اذ لو کان معنا زائدا علیها کان منضما الیها فیکون متاخرا عن الوجود لا مصداقا له بل التقرر
عبارة عن منشاء انتزاع الوجود ومصداقه وهو نفس المهیة سواء کانت نفس المهیة واجبة او مجعولة فالوجود الحقیقی اعنی مصداق الوجود
المصدری عین المهیة فی الکل والفرق بین الواجب والممکن ان الحقیقة الواجبة غیر مجعولة بل متقررة بنفسها والمهیة الممکنة مجعولة جعلا

بسيطا وتقررة بجعل الجاعل اياها والمهية المتقررة كما انها مصداق للوجود لا بحيثية زائدة منضمة اليها كذلك هي مصداق لنفسها ولذاتياتها لا بحيثية منضمة اليها بلا فرق اصلا وكما ان الوجود وخلط المهية بالوجود مجعولان بجعل المهية اذ جعلهما عبارة عن جعل مصداقهما اذ تحققهما هو تحقق مصداقهما كذلك ذاتيات المهية وخلط المهية بها مجعولان بعين جعل المهية اذ جعلهما عبارة عن جعل مصداقهما وتحققهما هو تحقق مصداقهما وهو المهية فلا فرق بين الوجود والذاتيات في هذا الحكم اصلا فان المهية المتقررة كما انها مصداق لحمل الذاتيات بلا امر زائد كذلك هي مصداق لحمل الوجود من دون امر زائد فهي كما لا تنتظر في كونها مصداقا للذاتيات بعد التقرر كذلك لا تنتظر في كونها مصداقا للوجود بعده واما اذا لم تتقرر فكما انها ليست مصداقا للوجود كذلك ليست مصداقا للذاتيات فنسبة الوجود الى المهية الانسانية هي كنسبة الانسانية الى المهية الانسانية من دون فرق اصلا ولذا حكمنا بعينية الوجود للمهية وما يظن من ان حمل الذات على نفسها وحمل ذاتياتها عليها لا يحتاج الى جعل جاعل بخلاف حمل الوجود عليها ففي غاية السقوط اذ لا معنى لاحتياج حمل شئ على شئ الى جعل جاعل الا احتياج مصداق الحمل اليه ومصداق حمل الذات والذاتيات ومصداق حمل الوجود واحد وهي الذات المجعولة المحتاجة الى جعل الجاعل فلا معنى لكون حمل الذات والذاتيات غير محتاج الى جعل جاعل واحتياج حمل الوجود اليه مع وحدة مصداقهما ومن العجب العجاب ما قال صاحب الافق المبين وان لم يكن بدعا منه في فواتح ذلك الكتاب بعد ما ذكر ان ليس الوجود حقيقة الا نفس الموجودية بالمعنى المصدري اي صيرورة نفس المهية في ظرف ما لا معنى ينضم الى المهية او ينتزع منها وانه ليس في ظرف الوجود الا نفس المهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع منها الموجودية والصيرورة المصدرية ويصفها بها ويحملها عليها على ان مصداق الحمل ومطابق الحكم نفس المهية بحسب تلك الظرف لا امر زائد يقوم بها فيصح الحمل قال فان توهم ان الامر اذا قد اشبه حمل الذاتيات من حيث ان مصداق الحمل ومطابق الحكم هناك ليس الا نفس ذات الموضوع والوجود من العرضيات اللاحقة قيل ينفصل عن ذلك بان ذات الموضوع هناك بنفسها تستقل بمصداقية الحمل مع عزل النظر عن اية حيثية كانت غيرها واما حمل الوجود فمصداقه نفس ذات الموضوع لكن لا من حيث هي بل باعتبار جاعلية العلة لها فاذا تعرفت الضرورة او برهان صح حمل الوجود قطعا وربما يقود الى الحكم بها مشاهدة ترتب آثار المهية عليها فتعرف ان ما هو مصداق الحمل متحقق فيحكم بصحة الحمل لا ان ترتب الآثار مصداق الحمل ايضا كما ظن فقد فارق حمل الذاتيات من تلك الجهة انتهى وهذا الكلام مع طوله لا يرجع الى طائل فانه ان اراد باستقلال ذات الموضوع بمصداقية حمل الذاتيات مع عزل النظر عن اية حيثية كانت غيرها ان ذات الموضوع المتقررة مستقلة بمصداقية حمل الذاتيات من دون انضمام اية حيثية غيرها اليها فمسلم لكن ذات الموضوع المتقررة من دون انضمام حيثية غيرها اليها فمسلم لكن ذات الموضوع المتقررة من دون انضمام حيثية غيرها اليها مستقلة بالمصداقية لحمل الوجود ايضا بلا فرق وان اراد ان ذات الموضوع متقررة كانت او لم تكن مستقلة بمصداقية حمل الذاتيات دون حمل الوجود فذلك صريح البطلان فانها ما لم تتقرر ليست ذاتا فضلا عن ان يكون مصداقا لحمل الذاتيات واما

قوله واما حمل الوجود فمصداقه نفس ذات الموضوع لكن لا من حيث هي بل باعتبار جاعلية العلة لها فان اراد به اعتبار جاعلية العلة قيد
في مصداق الوجود فذلك باطل لانه لو كان قيدا في مصداقه كان منضما اليه قد بطل فيما سبق وان اراد به ان اعتبار جاعلية العلة
حيثية تعليلية لصدق الوجود فان اراد به انه علة لمصداقية المصداق في الواقع فلا يخفى ان اعتبار جاعلية العلة ليس علة لمصداقية
المصداق في الواقع بل علة مصداقية مصداق الوجود في الواقع هي ذات الجاعل لا اعتبار جاعليته والمصداقية ليست امرا زائدا على نفس
المصداق حتى يحتاج الى علة وراء علة المصداق وذات الجاعل كما انها علة لمصداق الوجود كذلك هي علة لمصداق الذاتيات اذ
مصداقهما نفس المهية المتقررة لا غير والجاعل علة لها بلا شبهة فلا فرق بين مصداق الوجود ومصداق الذاتيات في هذا الحكم و
ان اراد ان اعتبار جاعلية العلة علة لمصداقية المصداق في لحاظ اللاحظ كانه حيثية لحاظية كما يدل عليه قوله فاذا تعرفت لضرورة
او برهان صح حمل الوجود قطعا فان تفرع صحة حمل الوجود على تعرف جاعلية الجاعل انما هو في لحاظ اللاحظ واما في الواقع فصحة حمل
الوجود انما تتفرع على تقرر المهية المتفرع على تحقق الجاعل لا على تعرف جاعليته فذلك ايضا باطل اذ اعتبار جاعلية الجاعل لا يصح ان يكون
علة لمصداقية المصداق في لحاظ اللاحظ ايضا اذ الوجود ينتزع عن الموجودات ويصدق عليها عند اصحاب البحث الاتفاق النافين للجاعل
على الاطلاق ايضا فاعتبار جاعلية الجاعل ليس علة لصدق الوجود وانتزاعه عن شيء في لحاظ اللاحظ وذهن المنتزع ايضا على ان كون
اعتبار جاعلية الجاعل علة لمصداقية مصداق الوجود في لحاظ اللاحظ لا يصلح فارقا بين مصداق الوجود وبين مصداق الذاتيات
في الواقع وفيه الكلام واما قوله وربما يعود الى الحكم بها مشاهدة ترتب آثار المهية عليها فيعرف ان ما هو مصداق الحمل متحقق فيحكم بصحة الحمل
فان اراد بمصداق الحمل نفس المهية المتقررة فمسلم ان مشاهدة ترتب الآثار مما يعرف به تحقق ما هو المصداق اعني المهية المتقررة لكن
المهية المتقررة هي مصداق حمل الذاتيات ايضا وان اراد به المهية المتقررة مع اعتبار جاعلية العلة فقد عرفت ان مصداق الوجود لا دخل
فيه لاعتبار جاعلية العلة ولا الحكم بصحة حمل الوجود متفرع على معرفة جاعلية الجاعل حتى يكون حيثية جاعلية الجاعل حيثية لحاظية واما قوله لان
ترتب الآثار مصداق الحمل ايضا فان اراد به ان مصداق الحمل في الواقع ليس هو ترتب الآثار فذلك مسلم لان مصداق الحمل في
الواقع هي نفس المهية المتقررة وترتب الآثار متفرع عليها متاخر عنها لكن اعتبار جاعلية العلة ايضا ليس مصداق الحمل لان هذا الاعتبار
ايضا متاخر عن المهية المتقررة للمجعول ضرورة ان الجاعلية نسبة متاخرة عن المنتسبين فان قيل انه اراد باعتبار جاعلية العلة نفس ذات
العلة وهي غير متاخرة عن ذات المجعول المتقررة قلت ذات العلة وان لم تكن متاخرة عن ذات المجعول لكنها غير ماخوذة في مصداق
الوجود اذ مصداق الوجود هي نفس الذات المتقررة المجعولة نعم ذات العلة علة لمصداق الوجود اعني ذات المعلول وهي كما انها
علة لمصداق الوجود كذلك هي علة لمصداق الذاتيات وليست ذات العلة مصداقا لحمل الوجود على ذات المعلول او ماخوذة في
المصداق وان اراد ان مصداق الحمل اي علة صدق الحمل في لحاظ اللاحظ ليس هو ترتب الآثار فذلك مم فان الذهن

اذا لاحظ ترتب الآثار على الماهية حكم بانها موجودة سواء اعتقد انها مجعولة وترتب الآثار عليها بجعل الجاعل اياها او اعتقد ان ترتب الآثار عليها بنفسها لا لعلة كما يراه اصحاب البخت والاتفاق وبالجملة فكلام هذا القائل لا يستحق ان يصغى اليه فضلا عن ان يعول عليه وسياتى فيما بعد انشاء الله تعالى ما يزيده تفضيحا ويزيد الحق كشفا وتوضيحا والله ولى العصمة ومولى الحكمة **قوله** كانت الحيثية التى هى مصداق الحكم فيها راجعة الى حيثية تعليلية هى كون الذات صادرة عن الجاعل اعلم ان لفظ المصداق يحتمل معنيين الاول مطابق الصدق ومنشاء الانتزاع كما يقال الماهية المتقررة مصداق للوجود ومصداق للذاتيات وهو بهذا المعنى يساوق المحكى عنه والثانى علة الصدق والمعنى الثانى يحتمل معنيين الاول علة الصدق فى الواقع والثانى علة الصدق فى لحاظ اللاحظ والاول منهما ايضا يحتمل معنيين الاول ان يراد بعلة الصدق مطابقة المحكى عنه فانه علة للصدق البتة وبعد تحققه لا يحتاج نفس الصدق الى علة اخرى وثانيهما ان يراد بها ما هو علة لمطابق الصدق اى المحكى عنه فان ما هو علة لتحقق المحكى عنه علة لصدق الحكاية البتة فاذا حكينا بان الماهية موجودة فمصداق الوجود بالمعنى الاول و بالمعنى الاول من المعنيين المذكورين للمعنى الاول من المعنى الثانى اعنى منشاء الانتزاع وعلة الصدق بمعنى المطابقة هى نفس الماهية المتقررة بلا زيادة امر عليها وليس التقرر امرا زائدا عليها كما عرفت والمصداق بالمعنى الثانى من المعنيين الآخرين هو جاعل الماهية واما المصداق بمعنى علة الصدق فى لحاظ اللاحظ فهو ما يكون علة لصدق الوجود على شئ فى لحاظ اللاحظ سواء كانت علة له فى نفس الامر ام لا فمشاهدة ترتب الآثار ومعرفة علة الماهية علة لصدق الوجود فى لحاظ اللاحظ وربما يجوز ان يكون صدق الوجود على جهة ما فى لحظ اللاحظ ضروريا غير معلل بعلة واذ تحققت فيما سبق ان مصداق الوجود اى مطابق صدقه فى الكل نفس الحقيقة المتقررة بلا زيادة امر عليها سواء كانت الماهية واجبة او ممكنة غاية الامر ان مصداق الوجود الواجبى ليس له علة ومصداق الوجود الامكانى مجعول ومعلول فهذا الفرق لا يستقيم الا انه لا يتحقق المصداق بمعنى علة المحكى عنه بالوجود فى الواجب ويتحقق المصداق بذلك المعنى فى الممكن ولا يلزم من ذلك ان يكون بين مطابق صدق الوجود فى الواجب وبين مطابق صدقه فى الممكن فرق الا بان الاول مستغن عن العلة والثانى محتاج اليها لا بان يكون المصداق فى الاول نفس الماهية المتقررة بلا زيادة امر وفى الثانى الماهية المتقررة مع امر زائد عليها فاذن لا فرق بين الوجود الواجبى والوجود الجوازى الا بان فى الثانى تحقق المصداق بالمعنى الثانى من المعنيين الآخرين ايضا وفى الاول لا تحقق المصداق بذلك المعنى واما المصداق بمعنى علة الصدق فى لحظ اللاحظ واعتبار المعتبر فيجوز ان تحقق فى القبيلتين اذ يجوز ان يكون انتزاع الوجود من الواجب و الاذعان بصدق الوجود عليه بوسط كما يجوز ان يكون انتزاع الوجود من بعض الممكنات و الاذعان بصدق الوجود عليه بوسط واما الفرق بين مصداق الوجود فى الممكنات ومصداق الذاتيات فيها فغير معقول اصلا لان المصداق بمعنى مطابق الحمل واحد فيهما والمصداق بمعنى علة المحكى عنه متحقق فيهما لان مطابق حملها هى نفس الماهية مجعولة البتة والمصداق بمعنى علة الصدق فى لحظ اللاحظ يجوز ان يتحقق فيهما وذلك اذا كان ثبوت الذاتيات للذات نظريا فان ذلك غير مستنكر ويكون ثبوت

الوجود لها ایضا نظریا ویجوز ان لا یتحقق فیهما وذلک اذا کان کلا الثبوتین ضروریا اذا تقرر ہذا فنقول قد عرفت ان الفرق بین المہیۃ
الواجبۃ والمہیۃ الممکنۃ فی کونہما مطابقین لحمل الوجود ومنشائین لانتزاعہ غیر معقول وانما الفرق بینہما بتحقق المصداق بمعنی علۃ مطابق
الحمل فی المہیۃ الممکنۃ وعدم تحققہ فی المہیۃ الواجبۃ واما حیثیۃ الاستناد الی الجاعل الصدور عنہ فہی لا یمکن ان تکون مصداقا للوجود
بمعنی مطابق صدقہ ولا ان تکون جزء من مطابق صدقہ والا لزم تقدم ہذہ الحیثیۃ علی الوجود لان المصداق وجزء لا محالۃ مقدم
علی الصادق وقد تحققت سابقا ان مطابق صدق الوجود ہی نفس المہیۃ المتقررۃ بلا زیادۃ امر علیہا ولا یمکن ایضا ان تکون مصداقا
للوجود بمعنی علۃ مطابق صدق الوجود فان علتہ ہی ذات الجاعل لا تلک الحیثیۃ نعم یحتمل ان یکون تلک الحیثیۃ علۃ لصدق الوجود
فی لحاظ اللاحظ فکلام الشارح فی ہذا المقام لا یخلو عن مساہلۃ فانہ ان اراد بالمصداق فی قولہ فانہ لو کانت الحیثیۃ التی ہی مصداق
الحکم مطابق الحکم او علۃ مطابق الحکم فذلک باطل اذ المصداق بمعنی مطابق الصدق نفس المہیۃ وبمعنی علۃ مطابق الصدق ذات
الجاعل لا حیثیۃ کون الذات صادرۃ عن الجاعل فانہا متاخرۃ عن الوجود وان اراد بالمصداق علۃ الصدق فی لحاظ اللاحظ فمسلم
لکن لا یستقیم قولہ فمصداق الحکم ہناک نفس تجوہر الحقیقۃ المتقررۃ بالذات لانہ ان ارید بالمصداق ہہنا مطابق الحکم لم یستقم الطباق
بین القبیلتین وان ارید بہ علۃ صدق الوجود فی لحاظ اللاحظ فیجوز ان یکون علۃ صدق الوجود علی الحقیقۃ الواجبۃ فی لحاظ اللاحظ
حیثیۃ اخری سوی تجوہر الحقیقۃ المتقررۃ ولعل مقصودہ ما ذکر من ان مصداق الوجود فی الممکن محتاج الی العلۃ متقرر بہا ومصداقہ
فی الواجب مستغن عن العلۃ متقرر بنفسہا وعبر عن الاول بان المصداق حیثیۃ تعلیلیۃ وعن الثانی بان المصداق نفس تجوہر الحقیقۃ
والامر سہل فی العبارۃ بعد وضوح المقصود وقال بعض الشراح کون مصداق حمل الوجود فی الممکن ذاتہ من حیث الاستناد الی الجاعل
باطل لان حیثیۃ الاستناد اما تقییدیۃ او تعلیلیۃ وکلاہما باطلان اما الاول فلان الحیثیۃ التقییدیۃ اما انضمامیۃ او انتزاعیۃ وکل
منہما یوجب سبق الوجود علیہا لان وجود الصفۃ فرع وجود الموصوف مع ان مفہوم الاستناد ایضا من العوارض ومصداقہ نفس الذات
واما الثانی فلان فی الحیثیۃ التعلیلیۃ یشترک الذاتیات والعوارض کیف والانسان ما لم یصدر عن الجاعل فلیس بانسان ولا حیوان
فیکذب الموجبات باسرہا قبل صدورہ عن الجاعل فقولنا الانسان حیوان حادث وکل حادث فلہ محدث انتہی ولا یذہب علیک
ان ما ذکرہ فی ابطال الشق الثانی انما یدل علی تحقق الحیثیۃ التعلیلیۃ فی صدق الذاتیات علی الذات ایضا لا علی انتفائہا فی صدق
الوجود کما ہو مدعاہ کما لا یخفی **قولہ** فیکون الوجود نفس ذاتہ اعلم ان معنی عینیۃ الوجود لشئ لیس ہو ان الوجود المصدری عینہ لانہ معنی
مصدری انتزاعی لا یصلح ان یکون عینا لشئ من الحقائق بل معنی عینیۃ الوجود لشئ ان مصداق الوجود المصدری ومنشأ انتزاعہ
نفس ذات الشئ بلا زیادۃ امر علیہا وقد عرفت ان مصداق الوجود فی کل شئ ممکنا کان او واجبا نفس ذاتہ بلا زیادۃ امر علیہا
فتفریع عینیۃ الوجود للذات الواجبۃ علی کون مصداق الحکم ہناک نفس تجوہر الذات المتقررۃ بنفسہا کما وقع من الشارح لا یدری

وجهه كون مصداق الوجود فى الممكن مجعولا لا يستلزم ان يكون الوجود زائدا عليه بمعنى نفى العينية بالمعنى الذى ذكرناه فان مصداق الذاتيات بل الذات فى الممكن ايضاً مجعول ولا يلزم من ذلك زيادة الذات والذاتيات على نفس الذات فلا يلزم من ذلك زيادة الوجود عليها والاصطلاح على ان معنى عينية الوجود هو ان لا يكون لمصداقه علة يرفع النزاع فى عينية وجود الواجب وزيادته اذ هذا المعنى من العينية لا ينكره احد لانه ظاهر من معنى الوجوب **قوله** فهذه الذات هى الواجب بالذات احترز به عن الواجب بالغير واما قوله والاولى الممكن بالذات فلفظة بالذات ليست للاحتراز بل هى لبيان الواقع ولرعاية المقابلة مع الواجب بالذات اذ لا امكان بالغير **قوله** فالوجود فى الواجب عين ذاته اختلف المتكلمون والحكماء فى زيادة الوجود وعينيته فذهب عامة المتكلمين الى زيادته فى الكل اى فى الواجب والممكن جميعا وذهب محققوهم وهم الاشاعرة الى انه عين فى الواجب والممكن جميعا وذهب الفلاسفة الى انه عين فى الواجب زائد فى الممكن وقد اضطربت كلمات القوم فى بيان مذهبهم فلنقص كلماتهم ثم ننقض بينهم فيما هم فيه مختلفون فنقول زعم صاحب الافق المبين آخذا من كلام المحقق الدوانى فى الحاشية القديمة ان معنى عينية الوجود للواجب تعالى هو ان منشاء انتزاع الوجود المصدرى ذاته تعالى من دون حيثية اصلاً لا تعليلية ولا تقييدية وقلده الشارح جريا على عادته وقد علمناك فساده فى الدرس السابق وكلام المحقق الدوانى فى كتبه مضطرب فقد يفهم من كلامه فى الحواشى القديمة ان معنى عينية الوجود له تعالى هو انتفاء الحيثية التعليلية فى انتزاع الوجود عنه سبحانه حيث قال هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عينا لشئ حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته وعلى الممكن ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول فى الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذى هو مبدء لانتزاع المحمول فى الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الجاعل وفى الواجب ذاته بذاته انتهى وفى الحواشى الجديدة ما يدل على ان ذاته تعالى فرد من الوجود المطلق وهذا هو المعنى بالعينية وفى شرح الهياكل النور ما يدل على ان الواجب نفس الوجود القائم بذاته وان الوجود غير قائم بشئ اصلا لا بالواجب لانه عينه ولا بالممكنات واطلاق الموجود على الممكنات لا يستلزم قيام الوجود بها كما ان اطلاق المشمس على الماء الموضوع فى الشمس لا يستدعى قيام الشمس به فانظر الى اضطراب كلامه فى هذا المقام مع ان فى كل مقال من مقالاته اختلالا اما فى الاول فلما عرفت واما فى الثانى فلان الوجود المطلق ليس له فرد سوى الحصة فكيف يصح ان يقال انه تعالى فرد من الوجود المطلق ضرورة ان فرد الوجود المطلق اعنى حصته امر اعتبارى لا يصلح ان يكون عينا لحقيقة من الحقائق كما اعترف هذا المحقق فى اول ما نقلنا عنه وكيف يمكن ان يكون الواجب تعالى فرداً لما لا وجود له فى الخارج وما قال هذا المحقق فى دفع هذا الاشكال من انه لا يصادم كون الوجود المطلق من المعقولات الثانية كون الواجب فردا منه لان الشئ والممكن مع كونهما من المعقولات الثانية صادقان على الموجودات الخارجية ليس بشئ لان الشئ والممكن من المفهومات المشتقة فيمكن ان تتحدا مع الموجودات الخارجية

اتحادا بالعرض فيصدقا عليها بخلاف الوجود واما في الثالث فلان اطلاق الموجود على الممكنات اطلاق حقيقي بلا ريبة واطلاق المشتق
حقيقة على شئ لابد له من قيام مبدأ الاشتقاق بذلك الشئ فلابد من قيام الوجود بالممكنات حتى يصدق عليها الموجود وقياس صدق
الموجود على الممكنات على صدق المشمس على الماء قياس مع الفارق لان اشتقاق المشمس عن الشمس اشتقاق جعلي بخلاف
اشتقاق الموجود من الوجود فمبدء المشمس هي المشمسية لا الشمس ولا نم ان المشمسية غير قائمة بالماء وسياتي تمام الكلام في ذلك
انشاء الله تعالى ويلوح من كلام البعض ان في الواجب ثلثة وجودات الاول هو الوجود الحقيقي وهو عينه والثاني الوجود المصدري
المطلق والثالث حصة الوجود المصدري المطلق وهما زائدان عليه تعالى وفي الممكن وجودان الثاني والثالث فقط فالمراد
بعينية الوجود له تعالى عينية المعنى الاول واورد عليه انه يلزم من هذا ان يكون الواجب موجودا بوجودين الوجود الذي هو عينه
وحصة الوجود المصدري وهو باطل بداهة واجيب عنه بان مناط الموجودية هو الاول دون الثاني لانه اعتباري ورد بانه لا معنى
لقيام المبدء مع عدم صدق المشتق فكيف لا يكون قيام حصة الوجود به تعالى مناطا لصدق الموجود عليه سبحانه واجيب عنه بان معنى
المشتق امر اجمالي بسيط راجع الى ما ترتب عليه آثار المبدء فمعنى الاسود ما ترتب عليه آثار السواد ومعنى الموجود ما ترتب عليه آثار الوجود
لكن المشتق على نحوين الاول المشتق الذي يترتب الآثار على ما صدق عليه ذلك المشتق بقيام مبدء الاشتقاق به كالاسود فان
ترتب الآثار على ما صدق عليه الاسود انما هو بقيام السواد به والثاني ما لا يكون كذلك بل يترتب الآثار على مصداقه بنفس ذاته
بلا قيام المبدء كالموجود بالقياس الى الواجب اذ ترتب الآثار على نفس ذاته بلا قيام معنى به فيكون مناط صدق الموجود عليه
نفس ذاته لا بقيام الوجود المصدري او حصته به وتوهم صدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني ان معنى عينية الوجود للواجب تعالى
هي عينية مفهوم الموجود بمعنى ان ذاته هي الموجود المعري عن الماهية بخلاف الممكنات فانها ماهيات موجودة فالواجب موجود
بحت لا شئ موجود وهو توهم فاسد لانه ان اراد بالموجود المفهوم المشتقي الانتزاعي فالقول بكونه عينا للذات الحقة الواجبة ضروري البطلان وان اراد به ما يصدق عليه
هذا المفهوم فاذن الواجب تعالى شئ يصدق عليه هذا المفهوم وهو خلاف مذهبه ايضا لا يبقى على هذا التقدير فرق بين الذات الواجبة وبين الذوات
الممكنة فانه كما ان الذات الواجبة مصداق لهذا المفهوم كذلك الذوات الممكنة فاي فرق بينهما يكون به الموجود عين الواجب دون
الممكنات فان فرق بان صدق الموجود على الواجب تعالى من دون حيثية اصلا لا تعليلية ولا تقييدية بخلاف صدقه على الممكنات
رجع آل العينية الى انتفاء الحيثية كما نقلناه عن المحقق الدواني اولا وقد شدد هذا القائل النكير على المحقق في هذا القول وتحقيق المقام
على وجه يميط غواشي الاوهام ان الوجود يمكن ان يراد به معنيان الاول المعنى المصدري والثاني منشأ انتزاعه والاول ليس عينا
لشئ من الحقائق اصلا والثاني عين الواجب فقط على راي الحكماء وعين الممكن ايضا على مذهب اهل الحق فمذهب الحكماء هو ان
الوجود الحقيقي نفس ذاته وآثار الوجود مترتبة على نفس الذات الحقة ويسمى هذا المعنى وجودا حقيقيا وقد يعبر عنه بفرد الوجود المصدري

ایضا وہو غیر الحصة فمن قال انہ تعالی فرد الوجود المطلق اراد ہذا المعنی لا الحصة وقد صرح المحقق الدوانی فی موضع من مشاجراتہ مع
معاصرہ بالفرق بین فرد الوجود وحصتہ بما حاصلہ ان فرد الوجود المصدری الذات التی یکون منشاء لانتزاعہ وکذا من قال ان
الواجب نفس الوجود القائم بذاتہ وان الوجود غیر قائم بشئی اصلا لم یرد بالوجود المعنی المصدری ضرورة ان قیام المعنی المصدری
بنفسہ وعدم قیامہ بشئی کلاہما بدیہی البطلان بل اراد الوجود الحقیقی فہو قائم بنفسہ غیر قائم بشئی وصدق الموجود المشتق من الوجود
الحقیقی علی الممکنات من قبیل صدق المشمس علی الماء الموضوع فی الشمس فکما ان صدق المشمس علی الماء انما ہو لاجل نسبة بینہ
وبین الشمس کذلک صدق الموجود المشتق من الوجود الحقیقی انما ہو لاجل نسبة بین الممکنات وبین الواجب تعالی کالمضیٔ المشتق
من الضوء الحقیقی مضیٔ بمعنی انہ ضوء قائم بنفسہ وما سواہ انما ہو مضیٔ لاجل نسبة بینہ وبین الضوء الحقیقی وکذا ینبغی ان یفہم من
قول المحقق فی اول ما نقلنا عنہ الا ان الامر الذی ہو مبدء لانتزاع المحمول الی آخرہ یعنی ان الوجود الحقیقی الذی ہو مبدء
لانتزاع الوجود المصدری فی الممکنات ذواتہا من حیث الاستناد الی الجاعل وفی الواجب ذاتہ بذاتہ فالوجود الحقیقی حقیقة
اذن ہو نفس ذات الواجب وموجودیة الممکنات انما ہی من جہة استنادہا وانتسابہا الیہ فقد لاح ان کلام المحقق بعد التامل غیر
مضطرب وان کلماتہ متطابقة وان کانت متخالفة فی بادی الرای وینطبق علیہ ایضا ما نقلنا عن البعض من ان فی الواجب ثلثة وجودات
واحد منہا عینہ وفی الممکنات وجودان فالحق ان مذہب الحکماء ہو ان الواجب وجود خاص حقیقی قائم بنفسہ والمعنی المصدری
زائد علیہ تعالی ینتزع عن نفس ذاتہ الحقة لکن الفرق بین الواجب والممکن فی ہذا الحکم مما لا وجہ لہ فان المہیة الممکنة ایضا وجود
حقیقی ای منشاء لانتزاع الوجود المصدری وہو زائد علیہا منتزع عن نفسہا والفرق بان الحقیقة الممکنة مجعولة والحقیقة الواجبة
لیست کذلک لا یجدی فیما نحن فیہ نفعا اذ ذلک لا یزید علی بیان معنی الامکان والوجوب والقول بان صدق الموجود علی
الممکنات انما ہو لاجل نسبة بینہا وبین الواجب ان ارید بالموجود ما ہو منشاء لانتزاع الوجود وارید بالنسبة بین الممکنات
والواجب نسبة المجعولیة والجاعلیة فہو صحیح لکن لیس صدق الموجود علی الممکنات من قبیل صدق المشمس علی الماء فان المہیة
الممکنة نفسہا منشاء لانتزاع ذہنی موجودة حقیقة بخلاف الماء فانہ لیس نفسہ مصداقا للمشمسیة وہذا ظاہر من الاصول التی سلفت
وان ارید بالموجود معنی آخر فلیتصور حتی ینظر فیہ ثم ہہنا اشکال وہو ان الوجود المصدری لو کان زائدا علیہ تعالی لم یکن لہ بد من علة
ویستحیل ان یکون علة غیر الذات والا لزم الامکان ولا نفس الذات والا لزم تقدم الذات علیہ بالوجود وہو باطل ولو لم
یکن زائدا علیہ لزم ان یکون الواجب معنی اعتباریا والجواب ان الامر الزائد علی الذات یتصور علی نحوین الاول ما یکون لہ
وجود غیر وجود الذات وتقرر مغایر لتقررہا والثانی ما یکون تقررہ بنفس تقرر الذات فالاول یحتاج الی علة البتة سواء کانت
الذات واجبة او ممکنة والثانی لما کان تقررہ بنفس تقرر الذات کان تابعا للذات فاذا کانت الذات واجبة کان ذلک الامر

الزائد غیر محتاج الی علة اصلا وان کانت ممکنة کان صدور الذات عن الجاعل بعینه صدور ذلک الامر عنه والوجود المصدری الذی
ہو زائد علی الذات من القبیل الثانی فلا یجب ان یکون لہ فی کونہ زائدا علی الذات الواجبة من علة وفی کونہ زائدا علی الممکنات
من علة غیر علة ذواتہا والسر ان تقرر الانتزاعیات فی الواقع ہو تقرر مناشیہا ومنشاء الوجود نفس الذات فتقررہ ہو تقررہا
فالذات اذا کانت واجبة کان تقرر الوجود الذی ہو تقرر الذات ایضا واجبا واذا کانت ممکنة کان تقرر الوجود مجعولا بعین جعل
تقرر الذات فان قیل فما حال مفہوم الموجود قلت حالہ مثل حال الوجود سواء بسواء فانہ کما ان للوجود نحوین من التقرر الاول
التقرر الذی ہو تقرر المنشاء وحالہ حال المنشاء فان کان المنشاء واجبا کان ہذا التقرر للوجود واجبا وان کان المنشاء مجعولا کان
ہذا التقرر مجعولا وبالجملة بین ہذا التقرر وبین المنشاء وحدة بحتة فی الواقع وانما التغایر فی ملاحظة العقل والثانی تقررہ بعد
الانتزاع فی الذہن وہو مغایر لتقرر المنشاء متاخر عنہ وہذا التقرر معلول البتة سواء کان المنتزع منہ واجبا او ممکنا کذلک لمفہوم
الموجود ایضا نحوان من التقرر الاول تقررہ الذی ہو تقرر مصداقہ وحالہ حال تقرر المصداق فان کان المصداق واجبا کان
ہذا النحو من تقرر مفہوم الموجود ایضا واجبا وان کان ممکنا کان ممکنا والثانی تقرر ہذا المفہوم بعد الانتزاع فی الذہن وہو مغایر لتقرر
المنشاء متاخر عنہ وہذا التقرر معلول سواء کان المصداق واجبا او ممکنا فکما ان الوجود بحسب النحو الاول من التقرر لیس متاخرا
عن تقرر الذات بل تقرر الوجود ہو تقرر الذات کذلک تقرر الموجود بالنحو الاول لیس متاخرا عن تقرر الذات وکما ان تقرر
الوجود بالنحو الثانی متاخر عن تقرر الذات کذلک تقرر الموجود بالنحو الثانی متاخر عن تقرر الذات ومن البدیع ما تجشمہ صاحب
الافق المبین حیث قال الوجود المطلق معنی مصدری لا یوخذ من مبدء المحمول قائم بالموضوع انضماما او انتزاعا بل من نفس
ذات الموضوع المجعولة بجعل الجاعل ایاہا واما فی القیوم الواجب بالذات فمعناہ صحة انتزاع الموجودیة بالفعل ومناط صدق حمل
الموجود ہو نفس الحقیقة المقدسة بنفس الذات ونسبة الموجودیة المصدریة الیہا نسبة الانسانیة الی ذات الانسان مثلا وکون المعنی
المصدری الانتزاعی متاخرا عن مرتبة نفس الذات لا یصادم کون مفہوم المحمول وہو الموجود متحققا فی تلک المرتبة کما ان المعنی المصدری الانتزاعی الذی
ہو الانسانیة والحیوانیة متاخر عن نفس الانسان والحیوان ومفہوم المحمول الذی ہو الانسان والحیوان محفوظ فی مرتبة الماہیة من حیث ہی ہی
لان العقل یحکم بان الانسانیة والحیوانیة المنتزعة اخرا لیس مطابقہا وما ینتزع ہی عنہ الا نفس ذات الانسان والحیوان بالجملة فمطابق المعنی المصدری المنتزع اخرا
نفس ذات الموضوع بذاتہ وان لم یکن ذلک المعنی متحققا مع الموضوع فی مرتبة جوہر ذاتہ بل یکون منتزعا آخرا لکن من نفس
الذات فمصداق حمل الوجود المطلق علی الواجب تعالی نفس ذاتہ بذاتہ من غیر ملاحظة حیثیة غیر ذاتہ کما ان مصداق الحمل فی
الممکنات ہو نفس الذات من حیث الصدور عن الجاعل لا حیثیة تقوم بالذات انتہی ملخصا وانت تعلم ان الفرق بین الوجود
المصدری ومفہوم الموجود بکون الاول متاخرا عن مرتبة الذات وکون الثانی متحققا فی تلک المرتبة مما لا یعقل اذ قد

بينا ان لكليهما نحوين من التقرر الاول تقررهما الذى هو تقرر المنشار والمصداق وهما فى هذا التقرر غير متاخرين عن المنشار و
المصداق بل تقرر المنشار والمصداق هو تقررهما والثانى تقررهما بعد الانتزاع فى الذهن وكلاهما بحسب هذا التقرر متاخران عن
الذات التى هى المنشار والمصداق وقياسه الوجود على الانسانية والموجود على الانسان وانكان صحيحا فى الواقع لكن لا يصح
على رايه كما ستعرف ومع ذلك لا يجديه فى بيان الفرق بين الوجود والموجود شيئا لان الانسانية بوجودها الذهنى المنتزع
متاخرة عن نفس ذات الانسان المتقررة واما تقررها بنفس تقرر ذات الانسان فغير متاخر عن نفس ذاته البتة وكذلك
مفهوم الانسان بوجوده الذهنى المنتزع متاخر عن نفس ذات الانسان المتقرر وان لم يكن متاخرا بتقرره الذى هو نفس تقرر
ذات الانسان ثم قال هذا القائل الوجود المطلق انما كان مسلوبا عن الممكن فى مرتبة ذاته لانه لم يكن له ذات متقررة الا بجعل
الجاعل وكانت الذات المتقررة هى مطابق الحكم بالوجود وكانت الحيثية التى هى مصداق حمل الوجود هناك راجعة الى كون
الذات صادرة عن الجاعل بخلاف ما هو متقرر فى ذاته بنفس ذاته فانه بنفس ذاته هو المحكى عنه بالوجود ومطابق الحمل من غير
قيام وجود به او افتقار منه لصدق الموجود عليه انتهى وانت تعلم انه لا يلزم من ان لا يكون للممكن ذات متقررة الا بجعل الجاعل
وكون الذات المتقررة هى مطابق الحكم بالوجود جواز ان يكون الوجود المطلق مسلوبا عن الممكن فى مرتبة ذاته والا لزم سلب
نفسه عنه فى مرتبة ذاته اذ مطابق الحكم بكون الشئ نفسه ذاته المتقررة وليس للممكن ذات متقررة الا بجعل الجاعل كما ذكره فى الوجود
بعينه وانما يلزم من كون مطابق الحكم بوجود الذات المتقررة وعدم كون الممكن ذاتا متقررة الا بجعل الجاعل سلب الوجود عنه
حين كونه معدوما كما يصح سلب نفسه وسلب ذاتياته عنه حال عدمه مع ان هذا القائل قد اعترف فيما نقلنا سابقا بان نسبة
الوجود الى الحقيقة الواجبة كنسبة الانسانية الى نفس ذات الانسان فاما ان يكون نسبة الوجود الى الحقيقة الممكنة ايضا تلك النسبة
فلا يصح تجويز سلب الوجود فى مرتبة ذات الممكن كما زعم او لا يكون كذلك فلا يكون مصداق الوجود نفس الحقيقة الممكنة بل هى
مع امر زائد عليها وقد سبق بطلانه والعجب انه قد اعترف بان مطابق الحكم بالوجود هى الذات المتقررة وقد صرح فى الافق المبين
بان التقرر والفعلية اسمان لنفس الماهية ومع ذلك جوز سلب الوجود عن الممكن فى مرتبة ذاته وهو تهافت ظاهر هذا وليعلم ان ما ذكره
من ان نسبة الوجود الى الحقيقة الواجبة كنسبة الانسانية الى ذات الانسان وان كان صحيحا فى الواقع لكن لا يصح على رايه لان
الوجود معنى مشترك بين الموجودات فاذا كان نسبته الى الحقيقة الواجبة كنسبة الانسانية الى ذات الانسان كان اشتراك الوجود
كاشفا عن انبساط الحقيقة الواجبة على الكل كما هو مذهب صوفية الكرام بوأهم الله فى دار السلام وهذا القائل بمراحل عن تصور
هذا المعنى وتخييله فضلا عن تحقيقه وتحصيله والله ولى التوفيق وهو الهادى الى سواء الطريق **قوله** اذ هو بذاته مبدء لانتزاعه تعليل
العينية بكونه سبحانه بذاته مبدء لانتزاع الوجود مبنى على تخيله ان معنى العينية هو انتفاء الحيثية التعليلية وقد عرفت فساده

قوله ولا يصح ان يكون وجوبه ذهب المتكلمون الى ان الوجود زائد عليه سبحانه معلول له تعالى فمطابق صدق الوجود عليه ذاته تعالى
من حيث انها مقتضية للوجود فالشارح يريد ان يبطل هذا المذهب ليحقق ان وجود الواجب تعالى عينه وخلاصة كلامه فی اثبات
العينية ان وجوده تعالى لو كان زائدا عليه كان ممكنا فيكون له علة فعلته اما غير ذاته تعالى وهو باطل لانه مستلزم لامكان الواجب
تعالى عن ذلك علوا كبيرا او نفس ذاته وهو ايضا باطل لما ذكره وبطلان الثانی يستلزم لبطلان المقدم والحق ان المتكلمين
سوى الاشاعرة يرون الوجود اعتبارا عقليا ولا يعتقدون انه صفة موجودة منضمة الى الحقيقة فی الاعيان وكتب الكلام
مشحونة بذلك ومع ذلك يقولون باشتراكه معنى بين الواجب والممكنات ويفرقون بين وجود الواجب وبين وجودات الممكنات
بان وجود الواجب مقتضى ذاته ووجود الممكن ليس مقتضى ذاته فقد تلخص من كلامهم انهم يعتقدون ان الوجود انما تحققه بتحقق
موصوفه لا بتقرر زائد على تقرر الموصوف فالموجود فی الواقع هو الموصوف لكن تقرر الموصوف ينسب الى الوجود بالتبع ولذلك
ذهب من سمى من المتكلمين الموجود بالتبع حالا الى ان الوجود من الاحوال وهذا الاعتقاد صحيح قطعا اذ قد بطل كون الوجود صفة
منضمة فان ارادوا بكون وجود الواجب مقتضى ذاته تعالى انه علة حقيقة ووجوده معلول حقيقة فذلك غير معقول اذ ليس للوجود
تقرر سوى تقرر الذات عند المتكلمين ايضا فلا معنى للعلية والمعلولية وانما يتصور العلية والمعلولية فی تقررين متغايرين فالقول
بالعلية والمعلولية حقيقة بين ذات الواجب تعالى ووجوده ليس مطابقا لاعتقادهم وان ارادوا به ان تقرر الوجود انما هو بتقرر
الذات التی هی منشاء فذلك حق لا ريب فيه وهو بعينه مذهب الحكماء ودلائل المتكلمين الموردة على اثبات زيادة الوجود عليه سبحانه
انما تعطى ان مفهوم الوجود غير ذات الواجب كقولهم الوجود معلوم والواجب غير معلوم وغير المعلوم غير المعلوم وكقولهم الوجود مشترك
والواجب ليس كذلك وكقولهم الوجود معنى واحد بالنوع فلا يختلف احواله حتى يكون عارضا فی الممكنات عينا فی الواجب الى غير ذلك
ولا يفيد شئ من دلائلهم ان مصداق الوجود فی الواجب ليس نفس ذاته بل هی مع حيثية زائدة فكلام المتكلمين فی هذا المقام ليس
قابلا للتشنيع **قوله** كما هو سنة اللوازم قد اشتهر ان لوازم المهية معلولة لنفس الماهية وان مصداقها نفس المهية من حيث انها
مقتضية لها وفرق القائلون بعينية الوجود للواجب تعالى بين لوازم الماهية بالقياس الى الماهية وبين الوجود بالقياس الى
الواجب بان اللوازم معلولة للمهية والوجود ليس معلولا للواجب تعالى ومصداق اللوازم هی الماهية من حيث اقتضائها
اياها ومصداق الوجود نفس ذات الواجب تعالى بلا حيثية اصلا والحق ان لوازم المهية امور اعتبارية لا تحقق لها بنفسها فی
الواقع انما التقرر فی الواقع للماهية وهی متقررة فی الواقع بتقرر تلك الماهية لا بتقرر زائد نعم لها تقرر ذهنی بعد الانتزاع مغاير لتقرر
منشاء انتزاعها وكذا الوجود امر اعتباری لا تحقق له بنفسه فی الواقع انما التقرر لمنشاءه والوجود متقرر بعين تقرر المنشاء نعم له تقرر ذهنی
بعد الانتزاع مغاير لتقرر المنشاء فتقرر الاربعة مثلا فی الواقع هو تقرر وجودها وهو بعينه تقرر الزوجية وليس تقرر الوجود او تقرر الزوجية

زائداعلی تقرر الاربعة فی الواقع بل فی الواقع تقرر واحد اذا تمہد ہذا التصور فنقول انکان المراد بکون الماہیة علة للوازمہا ان الماہیة
علة لتقرر لوازمہا فی الواقع بمعنی التقرر الذی ہو بعینہ تقرر الماہیة فذلک باطل لاستلزامہ کون الماہیة علة لتقررہا لان التقرر
للوازم ہو بعینہ تقرر الماہیة بلافرق وان ارید بکون الماہیة علة للوازمہا انہا منشاء لانتزاع لوازمہا فذلک صحیح لکن المہیة
منشاء لانتزاع الوجود ایضا والحقیقة الواجبة منشاء لانتزاع وجودہا فہذا المعنی من العلیة متحقق بین الحقیقة الواجبة وبین الوجود
ایضا فلا وجہ للقول بعلیة الماہیة للوازمہا وعدم علیة الواجب لوجودہ وما زعموا من ان مصداق اللوازم ہی الماہیة من حیث
اقتضاءہا للوازم لیس لہ معنی لان مصداق اللوازم ومنشاء انتزاعہا اما نفس الماہیة بلاحیثیة زائدة اصلا فلا یکون مصداقہا
ہی الماہیة من حیث اقتضائہا للوازم واما الماہیة مع حیثیة الاقتضاء فہذا صریح البطلان لان الاقتضاء لیس بجزء من منشاء
انتزاع اللوازم ولانہ معنی نسبی لا تحقق لہ الا بتحقق منشاء انتزاعہ وہی نفس الماہیة الملزومة بلا زیادة حیثیة فمنشاء انتزاع
اللوازم بالحقیقة ہی نفس الماہیة الملزومة بلاحیثیة اصلا ولانہ لا یعقل اقتضاء الماہیة للوازمہا الا بمعنی کونہا منشاء لانتزاعہا
فلو کان مصداق اللوازم ومنشاء انتزاعہا ہی الماہیة من حیث الاقتضاء کان الحاصل ان مصداق اللوازم ومنشاء
انتزاعہا الماہیة من حیث کونہا منشاء انتزاع اللوازم وہذا کلام خال عن التحصیل ومن الاضاحیک ما قال صاحب الافق المبین
من ان لازم الماہیة انما علة کونہ لازما للماہیة ہی نفسہا المتقررة المقتضیة لذلک اللازم علی ان یکون حالة الاقتضاء مخلوطة بالوجود
فان الوجود اول ما ینتزع من المہیة المتقررة بالقیاس الی سائر اللواحق فالماہیة المتقررة ہی نفسہا مطابق ہذا الحکم ومبدء
ہذا الانتزاع فیکون موجودیتہا قبل اعتبار تلبسہا بشیء ما ای شیء کان ما ہو ملحق جوہر الذات ولیس یدخل فی قوام سنخ الحقیقة
انتہی وانت وکل من یستحق الخطاب تعلمان فساد ما تخیل بما ذکرنا آنفا واما قولہ بان علة کون اللازم للمہیة ہی نفسہا الی آخرہ
فلا معنی لہ اذ لا معنی لکون الماہیة مخلوطة بالوجود الا کونہا مصداقا لہ ومنشاء انتزاعہ وہی کما انہا مصداق للوجود کذلک
ہی مصداق للوازمہا والمہیة المتقررة التی ہی مصداق للوجود واللوازم واحدة فلیس بین مصداق الوجود ومصداق اللوازم فی
الواقع تغایر وتعدد فضلا عن ان یکون بینہما تقدم وتاخر فالمہیة اذ ہی مخلوطة بالوجود مخلوطة باللوازم ایضا فلو کانت مقتضیة
للوازم وکانت حین الاقتضاء مخلوطة بالوجود حتی یلزم من ذلک تقدم الوجود علی اللوازم کما زعم کانت حین الاقتضاء مخلوطة
باللوازم ایضا فیلزم تقدم اللوازم علی نفسہا وہو خلف باطل واما قولہ الوجود اول ما ینتزع عن الماہیة المتقررة فمسلم لکن لیس کون الوجود
اول الانتزاعیات عن الماہیة المتقررة لکون الوجود ماخوذا فی منشاء انتزاع سائر الانتزاعیات حتی یکون منشاء انتزاعہا المہیة
من حیث انہا قد انتزع الذہن عنہا الوجود ووصفہا بہ بل معناہ ان الذہن ینتزع الوجود عن الماہیة المتقررة قبل ان ینتزع منہا
سائر الانتزاعیات لان الوجود اعرف المفہومات واعمہا فہو اقدم فی الحصول الذہنی وانتزاع الذہن من سائر اللواحق لا

ان لا انتزاع الوجود مدخلا فی انتزاع سائر الانتزاعیات حتی یکون الوجود ماخوذا فی مصداقها علی انه لو فرض وسلم ان لانتزاع الوجود دخلا فی انتزاع سائر الانتزاعیات فلا یلزم من ذلک ان یکون مصداق الوجود متقدما علی مصداق سائر الانتزاعیات لان الوجود حکایة عن نفس الحقیقة المتقررة والعقل حاکم بان مصداق جمیع اللواحق والانتزاعیات یجب ان یکون متقررا فی الواقع فالعقل یحکم بان کلما ینتزع شئ عن شئ فان ذلک الشئ المنتزع منه موجود ای مصداق للوجود فالعقل حاکم بکون منتزع سائر الانتزاعیات عن المهیة بعد انتزاع العقل معنی الوجود عنها من جهة حکمه باستحالة انتزاع مفهوم عما لا یکون مصداق الوجود ای لا یکون حقیقة متقررة ومن جهة استلزام ملاحظة التقرر انتزاع معنی الوجود من حیث ان الوجود عبارة عن مفهوم التقرر فی مرتبة الحکایة لا من جهة ان مصداق الوجود متقدم علی مصداق اللوازم وهذا التحقیق دقیق یحتاج فی فهمه الی تلطیف القریحة **قوله** والا فیقع طباع وجد فوجد اعلم ان الناس قد خبطوا فی هذا المقام لا سیما صاحب الافق المبین وقد خبط الشارح فی اقتفاء اثره وهذا آفة التقلید فلنقص علیک ما قالوا فی هذا الباب ثم لننضو جلباب الارتیاب عن وجه الصواب فنقول قد استدل الحکماء علی عینیة الوجود للواجب بانه لو کان زائدا علیه کان معلولا اما لغیره وهو باطل لاستلزامه امکان الواجب او لذاته تعالی فیکون ذاته تعالی مقدمة علیه بالوجود فیقع طباع وجد فوجد بین الواجب تعالی وبین الوجود ویصح ان یقال وجد الواجب فوجد الوجود فیکون وجوده تعالی فی مرتبة العلة مقدما علی وجوده المعلول فاما ان یکون ذانک الوجودان متحدین فیلزم تقدم الشئ علی نفسه وهو بدیهی البطلان او متغایرین فیلزم ان یکون الواجب موجودا بوجودین بل بوجودات شتی غیر متناهیة وهو ایضا باطل بدیهة ولما سیاتی واعترض الامام فی شرح الاشارات بانه اذا کان وجود الممکن زائدا علیه کما هو مذهبهم کان قائما به فیکون الممکن قابلا له والقابل یجب تقدمه علی المقبول فقد لزم علیهم فی الممکن ما الزموا المتکلمین فی الواجب والحاصل ان الماهیة الممکنة علة قابلة للوجود عند الحکماء کما ان ذات الواجب علة فاعلة له عند المتکلمین فلو وجب تقدم العلة الفاعلة للوجود علی الوجود بالوجود کما زعمه الحکماء فی هذا الدلیل لزم تقدم الماهیة الممکنة علی وجودها بالوجود ایضا اذ العلیة فی کلیتهما متحققة غایة الامر ان العلة فی الاول فاعلة وفی الثانی قابلة واجاب عنه المحقق فی شرح الاشارات بان کلامه هذا مبنی علی تصوره ان للماهیة ثبوتا فی الخارج دون وجودها ثم الوجود یحل فیها وهو فاسد لان کون الماهیة هو وجودها والماهیة لا تتجرد عن الوجود الا فی العقل لا بان تکون فی العقل منفکة عن الوجود فان الکون فی العقل وجود عقلی بل بان العقل من شانه ان یلاحظها وحدها من غیر ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشئ لیس اعتبار العدم فاذن اتصاف الماهیة بالوجود امر عقلی لیس کاتصاف الجسم بالبیاض فان الماهیة لیس لها وجود منفرد وللوجود وجود آخر حتی یجتمعا اجتماع القابل والمقبول بل الماهیة اذا کانت فکونها وجودها والحاصل ان الماهیة انما تکون قابلة للوجود عند وجودها فی العقل فقط ولا یمکن ان تکون فاعلة لصفة خارجیة عند وجودها فی العقل فقط انتهی وهذا الکلام لظاهر فاسد لان مبنی النقض لیس ما زعمه هذا المحقق من تصور الناقض ثبوت الماهیة فی الخارج بدون الوجود لان الناقض غیر قائل به علی

تقدیر القول بثبوت الماہیۃ بدون الوجود لیس للنقض وجہ اذ تقدم الشئ کاف فی کون الماہیۃ قابلۃ للوجود علی ان معنی النقض وہو
اجراء الدلیل حیث تیخلف الحکم انما یحصل اذا لم یکن قبول الوجود مشروطا بسبق الثبوت اذ حاصلہ ان الدلیل تقتضی سبق الوجود لقابل
الوجود ایضا مع انہ باطل الا ان یوجہ بان مرادہ ان کلام الناقض مبنی علی تصور انہ یلزم من کون المہیۃ قابلۃ للوجود ثبوت الماہیۃ
فی الخارج قبل الوجود کما یلزم ذلک من کونہا فاعلۃ وذلک تصور لا سند لالہ کما ذکرہ مفصلا ثم انہ اعترض علی ہذا الجواب بان الصفات
اذا کان امرا عقلیا یکون الصفۃ ایضا امرا عقلیا فلو فرضنا الماہیۃ فاعلۃ لتلک الصفۃ لم یلزم کونہا فاعلۃ لصفۃ خارجیۃ بل انما یلزم
کونہا فاعلۃ لصفۃ عقلیۃ کما انہا قابلۃ لصفۃ عقلیۃ وما یقال من ان الوجود بمعنی الموجود عین الماہیات الخارجیۃ وعارض لہا فی
الاعتبار الذہنی فمجاز ان یسمی عقلیا باعتبار ان زیادتہ علی الماہیۃ فی اعتبار العقل وان یسمی خارجیا باعتبار انہ عین الماہیۃ فی
الخارج وہذا ہو المراد بالصفۃ الخارجیۃ وتسمیۃ بالصفۃ لکونہ عرضا عاما للمہیات ولا خفاء فی ان فاعل الموجود الذی ہو عین الامر
الخارجی یجب ان یکون موجودا فی نفس الامر ولا یجوز ان یکون امرا اعتباریا کالمہیۃ من حیث ہی ہی التی لا توجد الا فی ملاحظۃ
العقل ساقط لجریان مثل ذلک فی القابل ایضا فان القابل للوجود بمعنی الموجود الذی ہو عین الامر الخارجی لا یجوز ان یکون
امرا اعتباریا بل یجب ان یکون فی نفس الامر فالفرق بین القابل والفاعل تحکم وقال صاحب المحاکمات فی توجیہ کلام المحقق
ان حاصلہ انہ ان ارید بکون الماہیۃ قابلۃ للوجود انہا قابلۃ لہ فی العقل بخلا انم انہا لیست بمتقدمۃ بل ہی متقدمۃ فی الوجود العقلی
ضرورۃ ان الماہیۃ تتحقق فی العقل ثم یعرض لہا الوجود الخارجی وان ارید انہا قابلۃ لہ فی الخارج فہو ممنوع وانما یکون ذلک لو کان للوجود
وجود منفرد عن وجود المہیۃ فی الخارج کما فی اتصاف الجسم بالبیاض وہو باطل واورد علی ہذا التوجیہ بوجوہ الاول ان قول المحقق
ولا یمکن ان تکون فاعلۃ لصفۃ خارجیۃ عند وجودہا فی العقل لغو لا دخل لہ فی الجواب علی ہذا التوجیہ فان قیل انہ بیان للفرق بین
القابل للوجود والفاعل للوجود قیل انکان الوجود صفۃ خارجیۃ کانت المہیۃ قابلۃ لہ فی الخارج وان لم یکن صفۃ خارجیۃ لم یکن الماہیۃ
علی تقدیر کونہا فاعلۃ لوجودہا فاعلۃ لصفۃ خارجیۃ الثانی انہ لا یرتبط ہذا التوجیہ بقول المحقق کلامہ ہذا مبنی علی ان للمہیۃ ثبوتا
فی الخارج دون وجودہا الثالث انہ للناقض ان یقول لما کان قابلیۃ الماہیۃ للوجود بحسب العقل وکفی فی تقدم العلۃ القابلۃ
تقدمہا بالوجود العقلی فلیکن فاعلیتہا للوجود ایضا بحسب العقل ولیکف فی تقدم العلۃ الفاعلۃ ایضا تقدمہا بالوجود العقلی من غیر ان
یکون لہ تقدم بحسب الوجود الخارجی فان قیل الکلام فی ماہیۃ الواجب ووجودہا فلو کانت علۃ لوجودہا الخارجی کان الوجود العقلی
لماہیۃ الواجب مقدما علی وجودہ الخارجی فیلزم ان تحقق عقل قبل وجود الواجب وہو محال قلنا معنی تقدم العلۃ علی معلولہا
بالوجود العقلی ان یکون الوجود العقلی للعلۃ مقدما علی الوجود العقلی لمعلولہا وانما یلزم من ہذا تقدم الوجود العقلی لماہیۃ الواجب علی
الوجود العقلی لوجودہا الخارجی لا تقدم الوجود العقلی لماہیۃ الواجب علی وجودہا الخارجی حتی یلزم ان تحقق عقل قبل وجود الواجب

بل اللازم وجود العقل قبل الوجود العقلی لوجود الواجب و مافی الحواشی القدیمة للمحقق الدوانی من انه لوکانت المہیة باعتبار وجودہا
فی العقل علة فاعلة للاتصاف بالوجود الخارجی کان موجودیتہا فی العقل قبل اتصافہا بالوجود الخارجی فیلزم ان یکون قبل
اتصافہا بالوجود الخارجی عقل البتة وہو صریح البطلان غیر وارد لان اتصاف المہیة بالوجود الخارجی بمعنی ان یکون ہناک
موصوف وصفة انما ہو فی العقل واما کونہ تعالی موجودًا فی الخارج فلیس اتصافا اذ مصداقہ نفس ذاتہ الحقة ولیس الوجود متمایزا
عنہا فی الخارج حتی تحقق الاتصاف بنفس کون الواجب موجودًا فی الخارج فالاتصاف انما تحقق فی العقل فیجوز ان یکون علتہ
ہی الماہیة الواجبة وتکون مقدمة علیہ بحسب الوجود العقلی ولا یلزم من ذلک الا تقدم العقل علی اتصافہ بالوجود الخارجی الذی ہو فی
الذہن لا علی کونہ موجودا فی الواقع فان ذلک لیس ہو الاتصاف فان قیل لا یعقل کون الماہیة علة لاتصافہا بالوجود الخارجی
الا اذا کانت علة لمصداق الاتصاف وہی الماہیة الموجودة فی الخارج فلو کانت الماہیة علة لاتصافہا بالوجود الخارجی ومتقدمة علیہ بحسب وجودہا
العقلی کانت متقدمة علی کونہا موجودة فی الخارج بحسب الوجود العقلی فیکون کونہا موجودة فی الخارج متاخرا عن وجودہا العقلی ووجودہا العقلی متاخر
عن وجود العقل والمتاخر عن المتاخر متاخر فیکون کون الواجب موجودا متاخرا عن وجود العقل وہو صریح البطلان قلت ان کان الکلام فی المصداق فلا یعقل فاعلیة الواجب
لوجودہ ولا قابلیة الممکن لوجودہ فیلغو الکلام من الراس وتحقیق المقام علی وجہ تنکشف بہ الاوہام انہ لا یخلو اما ان یکون الوجود صفة منضمة
او امرا منتزعا فان کان صفة منضمة وقیل ما بہ الموجودیة فی الواجب ایضا صفة منضمة الیہ فاستدلال الحکماء علی بطلانہ تام بلا ریبة لان
حقیقة الواجب لو کانت علة للوجود الذی ہو صفة منضمة الیہا کانت متقدمة علیہ بالوجود ویقع طباع وجد فوجد بعینہ وجدت الحقیقة فوجد
وجودہا فیلزم اما تقدم الوجود علی نفسہ او موجودیة الواجب بوجودین بل بوجودات غیر متناہیة لکن یکون ہذا الاستدلال منقوضا
بوجود الماہیة الممکنة لانہ صفة منضمة الیہا کما ہو رای المشائیة والمہیة الممکنة محل وعلة قابلة لہا وکما یلزم العلة الفاعلة ان تکون متقدمة
علی معلولہا کذلک یلزم العلة القابلة ان تکون متقدمة علی مقبولہا بلا فرق فیکون النقض علی الحکماء واردا علی ہذا التقدیر ولا ینفع
ما قال المحقق فی الجواب او یکون اتصاف الماہیة بالوجود علی ہذا التقدیر اتصافا انضمامیا کاتصاف الجسم بالبیاض ویجب ان
یکون المنضم الیہ مقدما علی المنضم بالوجود البتة ولا یجدی ایضا ما یقال ان قابل الوجود یجب ان یکون خالیا عن الوجود لئلا یلزم حصول
الحاصل وعن العدم ایضا لئلا یلزم اجتماع المتنافیین بخلاف معطی الوجود وذلک لان قابل الوجود بمعنی ما ینضم الیہ الوجود یجب
ان یکون موجودا اذ انضمام شیء الی شیء فرع وجود المنضم الیہ وبطلان حصول الحاصل انما یدل علی بطلان کون الوجود صفة منضمة
لا علی خلو قابل الوجود عن الوجود بعد تسلیم کون الوجود صفة منضمة فان کون المنضم الیہ خالیا عن الوجود صریح البطلان وان کان الوجود
امرا انتزاعیا فالاستدلال المذکور غیر معقول لانہ ان قیل ان ماہیة الواجب لو کانت علة لوجودہا کانت سابقة علیہ بالوجود
وصح ان یقال وجد الواجب فوجد الوجود کان ذلک کلاما لغوا لیس تحتہ طائل اذ لیس یمکن للوجود المصدری الانتزاعی وجود

فی الواقع متاخر عن وجود منشائه حتی یکون المهیة التی ہی منشائه سابقة علیه یصح ان یقال وجد الواجب فوجد الوجود بل لیس
لکون الواجب علة لوجوده علی ہذا التقدیر معنی سوی انه منشاء انتزاعه وہذا مما لا یمکن انکاره فکیف یستدل علی بطلانه ولو فرض
بطلانه بما ذکروه جری البیان فی ابطال کون الذات الممکنة قابلة للوجود ای منشاء لانتزاعه ایضا بلا فرق بینه وبین کون الواجب
فاعلا للوجود بمعنی منشاء انتزاعه والفرق الذی یفہم من کلام المحقق الطوسی فی جواب النقض انما ہو بان اخذ الوجود حیث ہو وصف
للممکن امرا انتزاعیا فمنع سبق الممکن علیه لا فی الوجود العقلی واخذ حیث فرض الواجب علة له صفة خارجیة حتی لا یکفی لعلیة الواجب
له تقدم الواجب علیه فی الوجود العقلی واما ان اخذ الوجود فی المقامین بنحو واحد فلا فرق اما اذا اخذ الوجود بمعنی ما به الموجودیة اعنی
ما ہو منشاء لانتزاع الوجود المصدری وجوز زیادته علی الممکن وابطل زیادته علی الواجب بالاستدلال المذکور فلان الوجود
الحقیقی اعنی ما به الموجودیة لو کان زائدا علی الممکن وصفة منضمة الیه کان الممکن متقدما علیه کما انه لو کان زائدا علی الواجب
کان معلولا له وکان الواجب متقدما علیه فیلزم تقدم الوجود علی نفسه او موجودیة بوجودات فی کلا المقامین واما اذا اخذ الوجود
بالمعنی المصدری الانتزاعی وجوز کون الممکن قابلا له بحسب الوجود العقلی وابطل کون الواجب فاعلا له بالاستدلال المذکور
فلا یتم الاستدلال فی کلا المقامین لانه اذا کان الممکن قابلا له بحسب الوجود العقلی مقدما علیه بحسب ذلک الوجود لم یکن معنی تقدم
الممکن علیه فی الوجود العقلی الا ان العقل اذا انتزع منه الوجود ووصفه به لاحظ ذات الممکن اولا ثم لاحظ الوجود فوصفها به ومثل ہذا
متحقق فیما اذا فرض الواجب فاعلا للوجود المصدری فالعقل یلاحظ الواجب اولا وینتزع منه الوجود فیلحظ ثانیا فیحکم بتقدم الواجب
علیه لکونه منشاء انتزاعه فیکون الوجود العقلی للواجب سابقا علی الوجود العقلی لوجوده ولا یلزم من ذلک تقدم عقل من العقول علی موجودیته
الواجب فی الخارج من جہة تقدم العقل علی وجوده العقلی المقدم علی وجوده الخارجی المعلول له وذلک لان معنی معلولیته علی ہذا التقدیر
ہو صحة انتزاعه منه لا المعلولیة حقیقة اذ لیس للوجود المصدری تحقق فی الواقع وراء تحقق مصداقه فلو کان الوجود معلولا حقیقة کان
مصداقه معلولا حقیقة فیلزم علیة ذات الواجب لنفسها وہی غیر معقولة اصلا ولا ہی مما یجب القول به احد حتی یحتاج الی ابطاله
ومع ذلک فالاستدلال الذی فیه الکلام غیر ناہض بل غیر متوجه علی ابطال ذلک اذ لو فرض ان الواجب علة لنفسه لم یصح
ان یقال انه علی ہذا التقدیر یقع طباع وجد فوجد بینه وبین الوجود فانکان الوجود المعلول عین الوجود المقدم الی آخر الدلیل
بل اللازم علی ہذا الشق ان یقع طباع وجد فوجد بینه وبین نفسه وکلام الشارح صریح فی ان الکلام فی نفی علیة الواجب للوجود
المصدری لا فی نفی علیته لمصداقه وفی ان حال الوجود بالقیاس الی الواجب لیس کحال اللوازم بالقیاس الی المهیة وکلام
صاحب الافق المبین ناطق بان المقصود ہو ان الوجود لیس من لوازم المهیة فعلم ان الکلام فی نفس الوجود المصدری لا فی
مصداقه علی انه لو کان الکلام فی المصداق عاد الی الشق الاول وہو ان یوخذ الوجود فی کلا المقامین بمعنی ما به الموجودیة وقد

عرفت انه على ذلك الشق لا يمكن الفرق بين وجود الواجب وبين وجود الممكن بكون وجود الواجب عينه وكون وجود الممكن زائدا عليه
ومع ذلك كله فالحكماء المشائية قائلون بان الوجود في الواجب عينه وفي الممكن صفة منضمة اليه فينقض الامام وارد عليهم بلا ريبة و
لا ينفع ما قال المحقق في جوابه لابتنائه على ان الوجود اعتبار عقلي وهو خلاف ما ذهب اليه الحكماء فلا يكون ما ذكره جوابا من قبلهم
وقد ظهر بما ذكرنا سقوط ما قيل في توجيه كلام المحقق من ان مراده ان النقض مبني على كون الوجود صفة منضمة الى الممكن وهو يقتضي
ثبوت المهية في الخارج قبل الوجود وكون الوجود صفة حالة فيها وليس الامر كذلك وانما يكون كذلك لو كان للوجود وجود منفرد
عن وجود المهية كما هو شان الصفات الانضمامية بالقياس الى موصوفاتها وليس كذلك فاذن اتصاف الماهية بالوجود انتزاعي
وكونها قابلة له انما هو بحسب الوجود الذهني فلا يلزم من كونها قابلة للوجود الا التقدم بحسب الوجود العقلي بخلاف الفاعلية اذ لا بد
فيها من اتصاف الماهية بالوجود في الخارج فلا بد من التقدم بحسب الخارج ولا يجوز ان يكون فاعليتها للوجود بحسب العقل والا لزم
تقدم العقل على موجودية الباري تعالى مع ان الفطرة شاهدة بان فاعل الامر الخارجي لا بد له من وجود خارجي انتهى اما اولا
فلانه ان كان الكلام في الوجود الحقيقي فلا يمكن ان يقال ان اتصاف المهية بالوجود انتزاعي وقابليتها له بحسب العقل اذ الوجود
الحقيقي ليس امرا انتزاعيا وان كان في الوجود المصدري وكان معنى فاعلية المهية اياه كونها بنفسها منشاء لانتزاعه كما ان معنى فاعلية
المهية للوازمها كذلك وهذا لا يستلزم الا سبق نفس المهية المتقررة في الخارج على الوجود الانتزاعي الذهني لا سبق الوجود على نفسه
ولا سبق عقل ما على موجودية الباري سبحانه نعم يستلزم سبق العقل على الوجود الانتزاعي العقلي لمفهوم الوجود بعد انتزاعه عن ذاته تعالى
ولا ضير فيه واما قوله فاعل الامر الخارجي لا بد له من وجود خارجي فسلم لكنه ان اريد بالامر الخارجي الامر الموجود في الخارج فليس الوجود
المصدري امرا خارجيا بهذا المعنى وان اريد به ما له نسبة ما الى الخارج وان لم يكن موجودا في الخارج فان اريد بفاعله منشاء انتزاعه
المتقرر في الواقع وبكون فاعله مما لا بد له من وجود خارجي كونه مما يجب ان يكون بنفسه مصداقا للموجودية الخارجية في الواقع فصحيح
ومسلم ونحن مساعدون عليه قائلون بان فاعل الوجود اي منشاء انتزاعه بنفسه مصداق للموجودية الخارجية لكن لا يلزم من ذلك
تقدم الوجود على الوجود وان اريد بفاعله فاعل مصداقه فهذا خروج عن المبحث اذ الكلام على هذا الشق في الوجود المصدري لا في
مصداقه الذي هو الوجود الحقيقي واما ثانيا فلان القول بان اتصاف المهية بالوجود انتزاعي وان الماهية قابلة له بحسب الوجود
العقلي تسليم لما الزمه الناقض من عدم زيادة الوجود في الممكن ايضا على المهية اذ منشاء انتزاع الوجود على هذا التقدير هي نفس المهية
بلا انضمام امر اليها اذ لو كان مصداقه ومنشاء انتزاعه امرا منضما الى الماهية جرى النقض بذلك الامر المنضم فهذا بالحقيقة ليس جوابا
عن النقض بل تسليم له واما ثالثا فلان النقض الزامي على المشائية القائلين بان وجود الممكن صفة منضمة اليه فهذا الجواب لا يصح
من قبلهم لابتنائه على انكار كونه منضما هذا ولعلك قد وعيت بما ذكران ما زعمه صاحب الافق المبين من ان الكلام في الوجود

المصدری وانہ لیس معلولا لہ تعالی علی نحو معلولیۃ اللوازم للمہیۃ وتبعہ الشارح لیس مما ینبغی ان یصغی الیہ فضلا عن ان یعول علیہ وان الفرق بین وجود الممکن ووجود الواجب بان الاول زائد علی الماہیۃ والثانی عین الحقیقۃ مما لا سبیل الیہ والکلام وان افضی الی الاطناب والتطویل لکنہ لا یخلو عن الافادۃ لاہل التحصیل واللہ یقول الحق وہو یہدی السبیل **قولہ** تیقدم علیہ بحسب الوجود المشہور فی تقریر ہذا الکلام ان الواجب سبحانہ لو کان علۃ لوجودہ تقدم علی وجودہ بالوجود فیکون الوجود المعلول مسبوقا بالوجود فان کان الوجود المسبوق عین الوجود السابق فیلزم تقدم الشئ ای الوجود علی نفسہ وہو باطل وان کان غیرہ لزم موجودیۃ الواجب سبحانہ بوجودین وہو ایضا صریح البطلان فالشئ فی قولہ فیلزم تقدم الشئ علی نفسہ ہو الوجود والضمیر فی او موجودیتہ راجع الی الواجب بالذات ویمکن ان یقال معنی کلامہ انہ لو کان الوجود معلولا لہ تعالی کان الواجب سابقا علیہ بالوجود اذ لا معنی لکون الوجود معلولا الا کون مصداقہ معلولا اذ لا تقرر لہ سوی تقرر المصداق فیکون الواجب الذی ہو بنفسہ مصداق الوجود سابقا علی مصداق الوجود فاما ان لا یکون بین السابق والمسبوق تغایر اصلا فیلزم تقدم الشئ اعنی الواجب علی نفسہ او یکون بینہما تغایر فیکون الواجب مصداقا للوجود مرتین مرۃ فی مرتبۃ العلیۃ ومرۃ فی مرتبۃ المعلولیۃ فیلزم موجودیتہ بوجودین ویمکن ان یقال انہ ابطال لکون وجودہ تعالی معلولا لہ سبحانہ علی تقدیری کون الوجود امرا انتزاعیا وکونہ امرا انضمامیا وتقریرہ انہ لو کان الوجود معلولا لہ تعالی کان الواجب سابقا علیہ بالوجود فان کان الوجود امرا انتزاعیا کان معنی علیۃ الواجب لہ علیتہ تعالی لمصداقہ اذ لا تقرر لہ سوی تقرر مصداقہ فمعنی معلولیۃ الوجود ہی معلولیۃ مصداقہ وہو نفس ذات الواجب بلا انضمام امر الیہا فیلزم تقدمہ تعالی علی نفسہ وان کان امرا انضمامیا کان الواجب سابقا علی وجود نفسہ بالوجود فیلزم موجودیتہ تعالی بوجودین فالمراد بالشئ علی ہذین التوجیہین فی قولہ تقدم الشئ علی نفسہ الواجب نفسہ والضمیر فی قولہ او موجودیتہ بوجودین راجع الی القریب وہو الشئ ویمکن ایضا ان یقال ان معنی کلامہ ان الواجب لو کان علۃ لوجودہ کان سابقا علیہ بالوجود فذانک الوجودان اما متحدان فیلزم تقدم الوجود علی نفسہ وہو مستلزم لتقدم الواجب علی نفسہ اذ تقدم الوجود علی الوجود مع اتحادہما یستلزم تقدم المصداق علی المصداق مع اتحادہما والمصداق ہو الواجب او متغایران فیلزم موجودیۃ الواجب بوجودین وعلی ہذا التوجیہ ایضا المراد بالشئ فی قولہ تقدم الشئ علی نفسہ ہو الواجب والضمیر فی قولہ او موجودیتہ راجع الی الشئ **قولہ** او موجودیتہ بوجودین الظاہر ان کلمۃ او ہہنا للانفصال الحقیقی لان الوجودین ان کانا متحدین لزم تقدم الشئ علی نفسہ وان کانا متغایرین لزم موجودیۃ الواجب بوجودین اولان تقدم الشئ اعنی الواجب علی نفسہ لازم علی تقدیر کون الوجود امرا انتزاعیا وموجودیۃ الشئ بوجودین لازمۃ علی تقدیر کون الوجود صفۃ منضمۃ کما بیناہ فی التوجیہ الثالث والحق ان کلمۃ او لمنع الخلو فان کلام الشارح انما ہو فی الوجود المصدری فلو کان الواجب علۃ لہ کما ہو شان الماہیۃ بالقیاس الی لوازمہا کان سابقا علیہ بالوجود فیکون لہ تعالی وجودان سابق ومسبوق فلن کا نا

متحدین لزم تقدم الشئ علی نفسه بوجہین الاول تقدم الوجود علی نفسه والثانی تقدم مصداق احد الوجودین علی مصداق الوجود الثانی مع کون مصداقہما واحدا ہو الواجب وانکانا متغایرین لزم موجودیة الواجب بوجودین ولزم تقدم الواجب علی نفسه ایضا لان احد الوجودین لما تقدم علی الآخر لزم تقدم مصداق احد الوجودین علی مصداق الوجود قطعا اذ لیس للوجود المصدری تقرر یتقدم علی شئ بحسب الواقع وراء تقرر المصداق فتقدمه ہو تقدم مصداقه واذ المصداق واحد لزم تقدم المصداق علی نفسه فاللازم علی ہذا الشق لیس ہو موجودیة الواجب بالوجودین فقط بل ہی مع تقدم الشئ اعنی الواجب علی نفسه فافہم **قوله** بل بوجودات غیر متناہیة وذلک لانا نسوق الکلام فی الوجود السابق فانکان عین الذات ثبت المطلوب والا کان معلولا للذات لاستحالة ان یکون مستفادا من الغیر فیکون مسبوقا بوجود آخر والکلام فیه الکلام فاما ینتہی الی وجود ہو عین الذات وہو المطلوب او لا ینتہی فیلزم موجودیة تعالی بوجودات غیر متناہیة **قوله** وہما محالان اما استحالة تقدم الشئ فغنیة عن البیان واما استحالة موجودیة بوجودین فلان الشئ الواحد لو وجد بوجودین بمعنی ما به الموجودیة فانکان ما به الموجودیة نفس الذات لزم ان یکون الذات الواحدة ذاتین وانکان غیر الذات فان کفی احدہما فی موجودیة الذات کان الآخر لغوا فلا یکون ما به الموجودیة وان لم یکف احدہما بل کان موجودیة الذات بہما جمیعا لم یکن کل منہما ما به الموجودیة وہو خلاف الفرض ولو وجد شئ واحد بوجودین مصدریین فاما ان یکون مصداقہما واحدا فلم یکن ہناک الا وجود واحد فان الوجود نفس صیرورة الذات واما ان یکون مصداقہما متعددا فلا یکون الذات واحدة والسر فیه ان الوجود انما یتعدد بتعدد المضاف الیه فاذا کان المضاف الیه واحدا کان الوجود واحدا واما استحالة موجودیة بوجودات غیر متناہیة فلانه لما امتنع موجودیة شئ واحد بوجودین کان موجودیة بوجودات لا تتناہی اولی بالامتناع ولانه لو وجد شئ واحد بوجودات لا متناہیة فاما ان یکون تلک الوجودات اللامتناہیة موجودات خارجیة او مفہومات انتزاعیة ذوات مناشئ موجودة خارجیة وعلی التقدیرین تلک الوجودات او مناشیہا مترتبة لکون کل منہا تلو السابقة مع کونہا لا متناہیة فیجری فیہا براہین التسلسل ولما سیاتی فیما بعد فانتظر **قوله** او مجموع الوجودات کالوجود الاول النسخ ہہنا مختلفة ففی بعضہا اذ التعلیلیة وفی بعضہا او الفاصلة وہذہ العبارة منتحلة عن الافق المبین والاوفق بما فی الافق المبین اذ التعلیلیة حیث قال لیس یتصور ان یکون الوجود لازما للمہیة ما اصلا والا کان یقع طباع وجد فوجد بین المہیة ووجودہا اللازم لہا بنفسہا فیتقدم وجود المہیة علی وجودہا اللازم فاما ان یکون الوجود المتقدم ہو الوجود المتاخر فکیف یتصور ان یکون بعینه یتقدم علی نفسه واما ان یکون ہناک وجودان متقدم ومتاخر فکیف یتکثر الوجود ما لا یتکثر الموضوع علی ان الکلام فی المتقدم کالکلام فی المتاخر فیتسلسل ولیس الغرض بطلان التسلسل فانه مما لم یتبین بعد بل ان مجموع الوجودات المتسلسلة کالوجود الاول انتہی بالفاظه

بالفاظه فقد علل استحالة موجودية الشئ بوجودات لامتناهية بكون مجموع الوجودات كالوجود الاول وحاصل التعليل ان مجموع
الوجودات الزائدة اللامتناهية بحيث لايشذ عنها شئ معلول له تعالى على هذا التقدير كالوجود الاول اى الوجود الذى فرض اولا كونه
معلولا له سبحانه فيكون الواجب سبحانه سابقا على ذلك المجموع بالوجود ويكون ذلك الوجود السابق على المجموع ايضا زائدا عليه سبحانه فيكون
خارجا عن ذلك المجموع لكونه سابقا عليه فلا يكون المجموع مجموعا هف وحاصله ان مجموع الوجودات اللامتناهية الزائدة عليه سبحانه كالوجود
الاول فى المعلولية فيكون مسبوقا بالوجود فلا يكون غير متناه بل متناهيا من جانب المبدء والخلف فى التقرير الاول ان لايكون
ما فرض مجموعا مجموعا وفى التقرير الثانى ان لايكون ما فرض متسلسلا متسلسلا ويمكن ان يقرر بان مجموع الوجودات الغير المتناهية
كالوجود الاول من حيث انه كما ان الوجود الاول ما بالعرض كذلك جميع الوجودات ما بالعرض اذ كل وجود يفرض من هذه الوجودات
مسبوق بوجود آخر وليس فى سلسلة الوجودات الغير المتناهية وجود يكون ما بالذات غير مسبوق بوجود آخر واذا كان كذلك امتنع
تحقق تلك الوجودات لامتناع تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات فامتنع موجودية الواجب بتلك الوجودات فقول الشارح اذ مجموع
الوجودات على هذا التقدير تعليل لقوله وهما محالان ولما كان استحالة تقدم الشئ على نفسه وموجودية الشئ الواحد بوجودين بديهية مشهورة
اعرض عن بيانها واحاله الى الفطرة السليمة واشتغل ببيان استحالة موجودية بوجودات لامتناهية وهى وان كانت بديهية ايضا اذ لما كان
موجودية شئ واحد بوجودين بديهية الاستحالة كان موجودية بوجودات غير متناهية بديهية الاستحالة بالطريق الاولى لكنه بينها بوجه منيف
افتنانا فى الكلام وتمرينا للافهام هذا توجيه كلام الشارح مطابقا لماخذه ويمكن ان يقال انه تعليل للملازمة بين علية الواجب لوجوده و
موجودية بوجودات لامتناهية وحاصله ان سائر الوجودات كالوجود الاول فى المعلولية فلابد ان يكون كل وجود له سبحانه مسبوقا بوجود
آخر لا الى نهاية ويخدشه انه لامعنى على هذا التوجيه للفظ المجموع فى قوله اذ مجموع الوجودات بل كان الواجب على هذا التوجيه ان يقول
اذ سائر الوجودات كالوجود الاول ايضا لاوجه على هذا التوجيه لتاخر قوله اذ مجموع الوجودات عن قوله وهما محالان هذا وكلام الشارح فى الحاشية
يدل على او الفاصلة حيث قال هذا دليل آخر على اثبات عينية الوجود لذاته تعالى مع قطع النظر عن ابطال الدور والتس وحاصله انا اذا
اخذنا مجموع الوجودات الزائدة اللامتناهية بحيث لايشذ عنها شئ فذلك المجموع كالوجود الاول فى كونه مسبوقا بوجود المقتضى فالوجود السابق
عليه الخارج عنه يجب ان يكون عينه والا يكون من جملة آحاده هف انتهى وانت تعلم انه لايصح على هذا التوجيه عطف قوله او مجموع الوجودات
على شئ من الكلام السابق بل ذلك القول على هذا التوجيه غير مربوط بما سبق وبالجملة فعبارته فى هذا المقام لاتخلو عن الاختلال وهذا آفة
الاخذ والانتحال **قوله** فوجوبه وتقرره ووجوده نفس ذاته لان تلك الامور لو كانت زائدة عليه تعالى كانت معلولة له تعالى وقد تبطل ذلك
فاذن هى نفس ذاته بمعنى ان مصداقها نفس الذات بلا حيثية زائدة **قوله** وليس له مهية وراء الوجود اى وراء الوجود الحقيقى الذى هو
مصداق الوجود المصدرى والا فالوجود المصدرى معنى اعتبارى لاتحقق له فى الاعيان فلا يكون عين مهية من المهيات الخارجية

فضلا عن مهية الواجب جل شانه وظاهر هذا الكلام يدل على ان له تعالى مهية هي الوجود والظاهر من كلمات الحكماء انه تعالى لا ماهية له قال الشيخ في التعليقات الاول تعالى لا ماهية له وقال بهمنيار هو بحت وجوده لا ما يجب وجوده اذ لفظة ما اشارة الى المهية فعلى هذا قول الشارح وليس له ماهية وراء الوجود من قبيل قول الشيخ في التعليقات كل ما ماهية انية لا ماهية له والواجب ماهية انية انتهى وقد طال النزاع بين المحقق الدواني وبين معاصره الصدر الشيرازي في اطلاق لفظ المهية على الواجب سبحانه فجوزه المحقق وقال له ماهية هي الوجود ومنعه الصدر الشيرازي والحق انه ان اريد بالماهية الحقيقة الكلية كما هو مصطلح القوم فلا ماهية له تعالى بهذا المعنى وان اريد بالمهية الذات فلا معنى لنفي الماهية عنه تعالى والمحقق الدواني انما يقول انه تعالى حقيقة بسيطة ممتازة بنفسها عما عداها ولا يقول انه تعالى ذو ماهية كلية وكلام الصدر ليس في نفي الماهية بمعنى الحقيقة الكلية والا لم يبق له نزاع مع المحقق بل هو ينفي الذات ويقول انه تعالى موجود محض لاشي موجود بخلاف الممكنات فانها اشياء موجودة ولا يخفى على عاقل سخافة هذا الكلام لانه لو لم يكن له تعالى ذات يحكم عليها بالموجودية فهو تعالى عما يقوله الظالمون لاشئ محض سبحانه تعالى عما يصفون فان قال انه ذات هي بنفسها مصداق الوجود يرجع الامر الى ما افاد المحقق واما قوله انه تعالى موجود محض فليس له معنى فانه ان اراد انه نفس مفهوم الموجود فيلزم عليه ان يكون الواجب سبحانه مفهوما اعتباريا وان اراد انه بنفسه مصداق الوجود رجع الى ما افاده المحقق وليس هذا اول قارورة كسرت في الاسلام **قوله** وجود وموجود اختلف اتباع الحكماء في ان اطلاق الموجود عليه تعالى كيف هو هل هو حقيقة او مجاز والظاهر من كلام الحكماء انه مجاز لان الموجود ما قام به الوجود وهو سبحانه نفس الوجود لا ما قام به الوجود وقد نقل عن الشيخين ابي نصر وابي على انهما قالا في تعليقاتهما ان اطلاق الموجود على الواجب مجاز فعلينا ان ننقل اولا ما قالوا في هذا المقام ثم نحقق الحق فقد قال المحقق الدواني في شرح هياكل النور ان الوجود الذي هو مبدء اشتقاق الموجود امر قائم بذاته ووجود غيره عبارة عن انتساب الغير اليه فالموجود اعم من الحقيقة الواجبة ومن غيرها المنتسب اليها ثم قال فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة وهو عين الوجود وكيف يعقل كون الموجود اعم من تلك الحقيقة ومن غيرها قلت ليس الموجود ما يتبادر الى الفهم ويوهمه العرف من انه امر مغاير للوجود بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بهست ومرادفاته فاذا فرض الوجود مجردا عن غيره قائما بذاته كان موجودا ووجودا قائما بذاته كما لو فرض قيام الحرارة بنفسها كانت حرارة وحارة فان قلت كيف يتصور المعنى الاعم للموجود قلت يمكن ان يكون المعنى احد الامرين اعني الوجود القائم بنفسه وما ينتسب اليه انتسابا خاصا ومعيار ذلك ان يكون الموجود العام لهما هو ما قام به الوجود اعم من ان يكون وجودا قائما بنفسه فيكون قيام الوجود به عبارة عن قيام الشئ بنفسه ومن ان يكون قيام الوجود به من قبيل قيام الامور المنتزعة العقلية بمعروضاتها ولا يلزم من كون اطلاق القيام على هذا المعنى قيام الشي بنفسه مجازا ان يكون اطلاق الموجود عليه مجازا انتهى كلامه ملخصا وظهر من حواشيه الجديدة على شرح التجريد ان الموجود هو ما قام به الوجود اما قياما حقيقيا او قياما مجازيا آئله الى سلب القيام بالغير والممكنات موجودة بمعنى ما قام به الوجود قياما حقيقيا والواجب موجود بمعنى

ماقام به الوجود قیاما مجازیاو انت تعلم مافی کلامه من الاضطراب والاختلال فانه ذکر اولا ان الوجود الذی ہو مبدء اشتقاق الموجود
امر قائم بذاته ہو الواجب تعالی وذکر اخرا ان القیام الماخوذ فی قول القائل الموجود ماقام به الوجود اعم من قیام الشیٔ بنفسه وقیام الامور
المنتزعة بمعروضاتہا وہذا یدل علی ان مبدء اشتقاق الوجود المصدری فانه الذی قیامه بالممکنات من قبیل قیام الامور المنتزعة
بمعروضاتہا وہو مخالف لما ذکر اولا من کون مبدء الاشتقاق امرا قائما بذاته ثم ہذا الکلام غیر صحیح فی نفسه لانه ان ارید بقوله الموجود
ماقام به الوجود الوجود المصدری فلا یصح ان یقال قیام الوجود اعم من قیامه بنفسه ومن قیامه بالغیر لان الوجود المصدری
یستحیل قیامه بنفسه وان ارید به الوجود الحقیقی فلا یصح ان یقال ان قیامه بالغیر من قبیل قیام الامور المنتزعة بمعروضاتہا اذ الوجود
الحقیقی لیس امرا انتزاعیا ثم انه ان کان مبدء اشتقاق الموجود الوجود الحقیقی فلا قیام له بالغیر اصلا ولیس قیامه اعم من القیام
بنفسه ومن القیام بغیره ضرورة ان الوجود الحقیقی غیر قائم بشیٔ غیره اصلا لا بالواجب لانه عینه ولا بالممکن اذ لیس فی الممکن صفة یکون
مصداقا للموجودیة کما اسلفنا وہذا المحقق ایضا معترف بذلک وان کان مبدء اشتقاقه الوجود المصدری فہو قائم بالغیر قیام الامور المنتزعة
بمناشیہا فی الواجب والممکن جمیعا ہذا وما ذکر من انه لا یلزم من کون اطلاق القیام علی القیام بنفسه مجازا ان یکون اطلاق الموجود
مجازا فانما ہو اذا لم یکن معنی الموجود ماقام به الوجود واما اذا کان معناه ذلک فلا ریب فی استلزام کون اطلاق القیام علی القیام بنفسه
مجازا کون اطلاق الموجود علیه تعالی مجازا فان معنی المشتق حقیقة ماقام به المبدء حقیقة کما لا یخفی علی المتتبع ولعل لکلامه وجہا لا اصل
وصاحب الافق المبین قد اقتفی اثر ہذا المحقق فی ہذا المقام لکنه زاد فی الکلام اختلاطا وما زاد الاخبالا فذکر اولا ان الموجود اعم من
ما یکون متصفا بالوجود ومما ہو عین الوجود ثم زعم ان اطلاق الموجود علی الواجب مجاز ثم اضطرب وقال الموجود ماقام به الوجود اعم من
ان یکون القیام حقیقیا او مجازیا بمعنی قیام الشیٔ بذاته بمعنی عدم القیام بالغیر وکون اطلاق القیام علی ہذا المعنی مجازا لا یستلزم ان
یکون اطلاق الموجود علی ہذا القسم مجازا وہذا تہافت لا یلیق للعاقل فضل الاشتغال به ولا الاعتناء بابطاله وقال الخوانساری فی
حواشی الحاشیة القدیمة الصواب ان یقال ان معنی المشتق معنی بسیط یعبر عنه بالفارسیة ہست وسیاه وہذا المعنی انما یصدق علی
ماقام به فرد من المشتق منه او حصة منه وصدقه علی المبدء القائم بنفسه لا یکون معللا فمرجع معنی المشتق الی ماقام به المبدء قیاما
حقیقیا او قیاما مجازیا بمعنی سلب القیام بالغیر فالموجود ماقام به الوجود باحد القیامین والممکنات تصیر موجودة بعروض حصة من الوجود
لہا فہی فی الموجودیة محتاجة الی الجاعل واما الواجب تعالی فہو فرد من الوجود قائم بنفسه فلا یحتاج فی الموجودیة الی عروض حصة الوجود فہو
موجود بنفسه ولیس ہناک عروض حصة من الوجود حتی یلزم الموجودیة بوجودین بل لیس ہناک الا فرد من الوجود قائم بنفسه فہو موجود بنفسه
واما مفہوم الموجود المطلق فان ارید به ماقام به الوجود قیاما حقیقیا فلیس محمولا علی الواجب تعالی اذ لا قیام ہناک وان ارید به المعنی العام
ای ماقام به الوجود مطلق القیام سواء کان قیاما حقیقیا او قیاما مجازیا فہو محمول علیه تعالی فی ضمن صدق الوجود الخاص ای ماقام

به الوجود قياما مجازيا عليه تعالى هذا ملخص كلامه وانت تعلم انه تطويل بلا طائل اما اولا فلانه ان اراد بالوجود الوجود المصدرى الذى هو من
المعقولات الثانية فلا يصح قوله واما الواجب فهو فرد من الوجود قائم بنفسه اذ يستحيل ان يكون الواجب فردا لهذا المفهوم الاعتبارى الا
ان يريد بالفرد منشاء الانتزاع لكن الممكن ايضا فرد من الوجود بهذا المعنى لانه ايضا منشاء لانتزاعه وان اريد بالوجود ما هو مصداق لهذا المعنى
فمسلم ان الواجب فرد من مصداق الوجود قائم بنفسه وان الموجود بالمعنى المشتق من الوجود بهذا المعنى انما يصدق على الواجب بمعنى
ما قام به الوجود قياما مجازيا بمعنى سلب القيام بغيره لكن صدق الموجود بالمعنى المشتق من الوجود بهذا المعنى على الممكن بمعنى ما قام به
الوجود قياما حقيقيا محل نظر لان الوجود بمعنى مصداق الوجود المصدرى البديهى ليس قائما بالممكن اصلا بل هو نفس الممكن والحاصل
ان الوجود المصدرى ليس عين الواجب بل منتزع منه والوجود الحقيقى ليس قائما بالممكن فان كان الموجود مشتقا من المعنى المصدرى فلا
يصح ان يقال انه تعالى موجود بمعنى ما قام به الوجود قياما مجازيا وان كان مشتقا من الوجود الحقيقى فلا يصح ان يقال ان الممكن موجود
بمعنى ما قام به الوجود قياما حقيقيا واما ثانيا فلان قوله والممكنات تصير موجودة بعروض حصة من الوجود لها ليس له كثير معنى فانه ان
اراد به ان كون الممكنات مصاديق للموجود فى الواقع انما هو بعروض حصة من الوجود لها فى الواقع فذلك صريح البطلان اذ الوجود وحصته
من الاعتبارات العقلية والمعانى الانتزاعية التى ينتزعها العقل من الحقائق ولا عروض لها فى الواقع فان العروض فى الواقع
يستدعى تغاير العارض والمعروض فى الواقع وليس فى الواقع الا نفس الحقيقة التى هى مصداق للوجود ومنشاء لانتزاعه فليس ما به
موجودية الاشياء عروض حصة لها وان اراد ان صدق المفهوم المشتق للوجود عليها فى ملاحظة الذهن انما هو بعروض حصة من الوجود
لها بمعنى ان الذهن ينتزع من الحقائق المتقررة معنى انتزاعيا يعبر عنه بالوجود ثم يصفها به ويحمل المعنى المشتق منه عليها فذلك مسلم
لكن لا يستقيم على هذا قوله فهى محتاجة فى الموجودية الى الجاعل اذ لا يلزم من ذلك الاحتياج فى الموجودية الى الجاعل واما ثالثا فلان قوله و
ليس هناك عروض حصة من الوجود من الاباطيل الفاحشة فانه اما ان يكون الوجود المصدرى المطلق منتزعا عن الواجب سبحانه اولا
يكون منتزعا عنه سبحانه والثانى باطل بل كفر صريح فان ما لا ينتزع عنه مفهوم الوجود المعبر عنه بهستى معدوم محض لا محالة وعلى الاول
تخصص الوجود المصدرى المطلق بالاضافة الى ذاته تعالى ولا ريب فى ان الوجود المصدرى وحصته ليستا عين الواجب سبحانه
فيكونان لا محالة عارضين له فكيف ينكر عروض حصة الوجود له تعالى وما يفهم من قوله حتى يلزم الموجودية بوجودين من لزوم الموجودية
بوجودين على تقدير القول بعروض حصة الوجود له تعالى فى غاية السقوط لان الوجود المصدرى ليس مناطا للموجودية حتى يلزم من عروض
الوجود المصدرى له تعالى موجودية الواجب بوجودين الاول الوجود الذى هو عينه والثانى الوجود المصدرى العارض والتحقيق فى هذا
المقام انك قد عرفت ان الوجود يطلق بنحو من الاشتراك الصناعى او بالحقيقة والمجاز على معنيين الاول الوجود المصدرى والثانى
الوجود الحقيقى والموجود يصلح للاشتقاق من كليهما غاية الامر ان اشتقاقه من الحقيقى جعلى لانه ليس من المعانى الحدثية المصدرية والمشتق

والامکان معنی بسیطا اجمالیا کما ستعرف انشاء اللہ تعالی لکن مفہومہ یساوق مفہوم ماقام بہ المبدأ اعم من ان یکون قیام المبدأ انضمامیا
او انتزاعیا فبین صدق المشتق علی شیٔ حقیقۃ وبین قیام مبدأ الاشتقاق بہ حقیقۃ تلازم بلا ریب اما مناط صدق المشتق علی شیٔ فقد
یکون قیام مبدأ الاشتقاق بہ وقد یکون نفس ذات ما صدق علیہ بلا زیادۃ امر علیہا وقد یکون ذات ما صدق علیہ کما ہو بحال ما
ونسبۃ ما فالاول فیما اذا کان المشتق مشتقا من صفۃ انضمامیۃ کالاسود فمناط صدقہ علی شیٔ قیام السواد بہ والثانی فیما اذا کان المشتق
مشتقا من مبادی انتزاعیۃ یکون منشأ انتزاعہا نفس ذات الموضوع بلا زیادۃ امر علیہا کالوجود والتشخص والوحدۃ ولوازم الماہیۃ
عندنا والثالث فیما اذا کان المشتق مشتقا من مباد اضافیۃ او سلبیۃ کالفوقیۃ والعمی مثلا اذا امہد ہذا التصویر فنقول اما الموجود المشتق
من الوجود الحقیقی فمعناہ ما قام بہ الوجود الحقیقی واذ الوجود الحقیقی غیر قائم بشیٔ حملا اما عندنا فلضرورۃ انہ عین الماہیۃ فی الواجب والممکن جمیعا کما حققناہ سابقا
واما عند من ذہب الی الجعل البسیط مع انکار کون الوجود عین الماہیۃ فی الممکن کالمحقق الدوانی وصاحب الافق المبین فلعدم تحقق الوجود الحقیقی فی
الممکن عندہم بل انما المتحقق فی الممکن عندہم الوجود المصدری المطلق وحصتہ فلا یصح اطلاق الموجود بہذا المعنی حقیقۃ علی شیٔ
من الواجب والممکن الا عند المشائیۃ القائلین بان الوجود صفۃ منضمۃ الی الممکن قائمۃ بہ حقیقۃ فعندہم صدق الموجود بہذا المعنی
علی الممکن حقیقی واما عند من نفی کون الوجود صفۃ منضمۃ فلا یصح اطلاقہ وصدقہ علی شیٔ الا مجازا بان یراد بالقیام الماخوذ فیما قام
بہ الوجود القیام بنفسہ بمعنی سلب القیام بغیرہ فح یصدق الموجود المشتق من الوجود الحقیقی علی الواجب سبحانہ بالاتفاق وعلی الممکن
ایضا عندنا معشر القائلین بعینیۃ الوجود الحقیقی فی الکل لکن ہذا الصدق مجاز والقیام الماخوذ فی ہذا المشتق مجاز واشتقاقہ لکونہ
جعلیا ایضا مجاز واما الموجود المشتق من الوجود المصدری فہو صادق حقیقۃ علی الواجب والممکن جمیعا لان مبدأ اشتقاقہ وہو الوجود
المصدری قائم بالواجب والممکن قیاما انتزاعیا لکن مصداق حمل الموجود علی الواجب نفس ذاتہ بالاتفاق وعلی الممکن ایضا نفس ذاتہ
عندنا ولیس مصداق الحمل ومناط الموجودیۃ قیام الوجود لانہ لیس صفۃ منضمۃ بل منشأ انتزاع الوجود وہی الذات الواجبۃ والذوات
الممکنۃ ہی مصداق حمل الموجود ومطابق صدقہ فالواجب سبحانہ وجود ای وجود حقیقی وموجود بمعنی ما قام بہ الوجود المصدری ووجوب
ای وجوب حقیقی وواجب بمعنی ما قام بہ المعنی المصدری للوجوب وہکذا سائر الصفات فہو قدرۃ بالمعنی الحقیقی وقادر بمعنی ما قام بہ القدرۃ
بالمعنی المصدری وعلی ہذا القیاس ہذا غایۃ التحقیق فی ہذا المقام **قولہ** فطباع الامکان لما کان مقصود الشارح بیان قول المص
جعل الکلیات والجزئیات وکان بیانہ موقوفا علی بیان انہا محتاجۃ الی الجاعل اذ لو لم تکن محتاجۃ الی الجاعل لم تکن موجودۃ بجعل
الجاعل بل کانت موجودۃ بنفسہا بین اولا ان الموجود علی قسمین الواجب والممکن وان الواجب لا یحتاج الی علۃ وان ذاتہ لیست
علۃ لوجودہ فہو مستغن محض عن العلۃ ثم فرع علیہ ان الامکان علۃ لافتقار الممکن الی العلۃ ثم بین ان الممکنات کلہا کلیاتہا وجزئیاتہا
مستندۃ الی الواجب سبحانہ ومتقررۃ بجعلہ فہناک تم مقصودہ وتوجیہ تفریعہ علیۃ الامکان للافتقار علی الجاعل ان الوجوب و

والضرورة لما كان ملزوما للاستغناء عن الجاعل كان سلب الوجوب والضرورة ملزوما للحاجة اليه وهذا غني عن تجشم الابانة فان
العقل اذا لاحظ مفهوم الممكن تيقن بعدم ترجح احد طرفيه على الآخر بالنظر الى ذاته وحكم باحتياجه في ترجح احد طرفيه الى المؤثر فالعلة المحوجة
الى المؤثر هو الامكان كما ان علة الاستغناء هي وجوب التقرر كما في الواجب سبحانه او وجوب اللاتقرر كما في الممتنع ويوجد في بعض
النسخ الواو العاطفة بدل الفاء التفريعية وتوجيه الكلام عليه ظاهر فان الموجود قسمان الواجب والممكن وبين حال القسم الاول
من استغنائه وعدم تعلقه بعلة وعليته ولما فرغ عنه شرع في بيان حال القسم الثاني من احتياجه الى الجاعل لنفس معنى الامكان
فذكر القسم الاول وبيان استغنائه عن العلة على هذه النسخة استطرادي في هذا المقام فان المقصود بيان ان الممكنات من الكليات
والجزئيات مجعولة للواجب سبحانه وعلى النسخة الاولى مسوق لبيان حاجة الممكن لنفس طباع الامكان الى الجاعل عز مجده هذا
قد بان بما ذكرنا ان علة احتياج الممكن الى الجاعل هي طباع الامكان وقيل انها الحدوث وقيل الحدوث شطر من علة افتقار الممكن
الى العلة وقيل بل شرط لها والحق انها الامكان كما عرفت فان العقل اذا لاحظ مفهوم الممكن قضى بعدم ترجح شيء من التقرر واللاتقرر
بالنظر الى ذاته وحكم بافتقاره في ترجح احدهما الى جاعل فالجزم بالامكان يعطي الجزم بالافتقار فالامكان هي علة الافتقار واعترض على
هذا البيان بعض افاضل الروم في تعليقاته على الحواشي الشريفية على الشرح القديم للتجريد بانا نجزم بعدم الكل الذي انعدم بانعدام
الجزئين معا بمجرد الجزم بعدم الجزء الواحد فعلى مقتضى هذا البيان يلزم ان يكون عدم الجزء الواحد في هذه الصورة علة مستقلة لعدم
الكل وليس كذلك بل العلة المستقلة في هذه الصورة لعدم الكل انعدام الجزئين معا فمجرد الجزم بالامكان ان استلزم الجزم بالافتقار لكن لا يلزم منه ان يكون
الامكان علة مستقلة للافتقار انتهى كلامه قلت في شرح تهذيب الكلام لا ريب ان العلة الغير المستقلة لا يلزم منها وجود المعلول فالعلة التي يلزم من نفس الجزم
بها الجزم بمعلولها مستقلة قطعا والامكان بالقياس الى الافتقار كذلك لان من جزم بكون الشيء ممكنا جزم بكونه مفتقرا الى العلة
جزما فالامكان علة مستقلة للافتقار واما قوله انا نجزم بعدم الكل الى آخره فجوابه ان العلة المستقلة لعدم الكل هي انعدام علة
الكل وانعدامها انما هو بانعدام جزء من اجزائها لا بعينه ومن جملة اجزائها اجزاء الكل ففي الصورة التي فرضها علة انعدام الكل حقيقة
هي انعدام علة لانعدام جزئية خاصة والانعدام احد جزئيه بعينه فانا نجزم بعدم الكل الذي انعدم بانعدام الجزئين معا بمجرد الجزم
بانعدام جزء واحد لان انعدام الجزئين معا ليس علة بالحقيقة لانعدام ذلك الكل بل علة انعدامه انعدام احد اجزاء علة وجوده والجزم
بانعدام احد اجزاء علة يحصل بمجرد الجزم بانعدام احد جزئي الكل فلذا نجزم بعدم الكل بمجرد الجزم بانعدام احد جزئيه ولا يتوقف الجزم بعدم
الكل على الجزم بانعدام الجزئين معا فالزمه هذا الفاضل بقوله على مقتضى هذا البيان ملتزم اذ علة عدم الكل انعدام علة المساوق لانعدام
احد جزئيه لا بعينه وان تحقق انعدام احد جزئيه في ضمن انعدام الجزئين معا فافهم فانه يحتاج الى تلطيف القريحة والبيان المبكت لمن زعم
ان الحدوث علة لافتقار الممكن الى العلة او شطر منها او شرط لها ان الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فهو متاخر عن الوجود

والوجود متاخر عن الایجاد والایجاد متاخر عن افتقار الموجد الی الموجد فالحدوث متاخر عن الافتقار بمراتب فکیف یکون علۃ لہ اما الامکان فہو مقدم علی الوجود ومتحقق حالۃ العدم ایضا لانہ سلب ضرورۃ الطرفین بالنظر الی الذات فلا ضیر فی کونہ علۃ للافتقار وہو ظاہر و ما اصعب الامر علی الصدر الشیرازی المعاصر للمحقق الدوانی حیث توہم ان الامکان متاخر عن الوجود صونا للقاعدۃ القائلۃ بان ثبوت شئی لشئی فرع ثبوت المثبت لہ اذ کان ثبوت الامکان للماہیۃ یرد نقضا علیہا لکون الامکان متقدما علی الوجود وانت تعلم انہ لا یصح علی رایہ ان یکون الامکان علۃ الافتقار لتاخرہ عن الوجود المتاخر عن الافتقار وکذا الحدوث فای شئی علۃ للافتقار علی ان القول بتاخر الامکان عن الوجود صریح البطلان واما الکلام علی القاعدۃ المذکورۃ فسیاتی انشاء اللہ تعالی **قولہ** ویتبعہ الافتقار فی وجودہ وذلک لان الوجود کما سبق نفس صیرورۃ الذات فہو امر انتزاعی لا تقرر لہ الا بمنشاء انتزاعہ فی الواقع فلا یکون الممکن بحسب وجودہ مفتقر الی الجاعل فی الواقع بالذات بل انما المفتقر الی الجاعل اولا و بالذات منشاء انتزاع الوجود وہو نفس الحقیقۃ فیکون الافتقار اولا وبالذات لنفس الحقیقۃ وثانیا وبالعرض للوجود **قولہ** الی جاعل موجب ای جاعل یرجح احد طرفی الممکن اعنی التقرر واللاتقرر ترجیحا بالغا الی حد الوجوب ولیس المراد بالجاعل الموجب ما یقابل الفاعل بالاختیار فان الحق ان الجاعل الحق فاعل مختار ان شاء فعل وان شاء لم یفعل فانما امرہ اذا اراد شیئا ان یقول لہ کن فیکون فہو بامرہ النافذ یوجب کل شئی اراد فیجب فیوجد **قولہ** فان مالم یمتنع جمیع انحاء عدم الممکن لم یترجح الوجود وذلک لانہ لا یمکن وجود الممکن باولویۃ لوجودہ من تلقاء ذاتہ او من تلقاء غیرہ غیر بالغۃ الی حد الوجوب وکذا لا یمکن عدمہ باولویۃ لعدمہ من تلقاء ذاتہ او من تلقاء غیرہ کذلک اما انہ لا یمکن وجودہ او عدمہ باولویۃ من تلقاء ذاتہ فلانہ لو کان الوجود او العدم مثلا اولی للماہیۃ الممکنۃ بالقیاس الی الآخر سواء کانت الاولویۃ بمعنی کونہ انسب والیق او بمعنی کونہ مقتضی الذات کان ارجح وکان الطرف الآخر مرجوحا فاما ان یمکن وقوع الطرف المرجوح او لا یمکن والاول باطل لانہ یستلزم امکان ترجیح المرجوح والثانی ایضا باطل لان عدم امکان الطرف المرجوح یستلزم وجوب الطرف الراجح وقد فرض ان الاولویۃ غیر بالغۃ الی حد الوجوب ومن العجائب ما اوردہ صاحب الافق المبین علی ہذا البیان من ان اولویۃ طرف بعینہ ورجحانہ بحیث لا یبلغ الی حد الوجوب انما یستلزم مرجوحیۃ الطرف الآخر علی سبیل الرجحان لا علی سبیل اللزوم فلا تبلغ مرجوحیۃ الطرف الآخر حد الامتناع حتی تبلغ راجحیۃ الطرف الاول الی حد الوجوب بل امکان وقوع الطرف المرجوح امکانا ضعیفا مرجوحا یجدہ العقل وہو متضمن فی اولویۃ وقوع الطرف الراجح وقوعا راجحا لا لازما ہذا حاصل کلامہ وانت تعلم ان ہذا الکلام لیس لہ کثیر معنی فان ما ذکرہ من ان اولویۃ طرف بعینہ بحیث لا تبلغ الی حد الوجوب لا یستلزم مرجوحیۃ الطرف الآخر بحیث تبلغ الی حد الامتناع بل انما یستلزم مرجوحیۃ الطرف الآخر علی سبیل الرجحان بحیث یمکن وقوع الطرف الآخر امکانا ضعیفا مسلم بالنظر الی نفس مفہوم الاولویۃ الغیر البالغۃ الی حد الوجوب فی بادی الرای لکن النظر الدقیق یقضی بان اولویۃ احد الطرفین سواء فرضت بالغۃ الی حد الوجوب او غیر بالغۃ

الیہ یستلزم بالحقیقۃ امتناع الطرف الآخر لانہ لما امتنع ترجح احد المتساویین من غیر مرجح کان ترجح المرجوح اولی بالامتناع وما
ذکرہ من ان امکان وقوع الطرف المرجوح امکانا ضعیفا متضمن فی اولویۃ وقوع الطرف الراجح وقوعا راجحا مسلم بالنظر الی مفہوم
اولویۃ وقوع الطرف الراجح رجحانا لا تبلغ الی حد الوجوب لکن دقیق النظر حاکم بامتناع ترجح الاضعف علی الاقوی والمرجوح علی
الراجح الاولی ولما امتنع ترجح احد الطرفین المتساویین من دون مرجح مع تساوی امکانہما فی القوۃ والضعف فترجح الطرف الذی
امکانہ ضعیف علی الطرف الاولی یمتنع بالطریق الاولی ومن العجب العجاب ان لم یکن منہ عجیبا انہ ذکر تقبیل ذکر ہذا الایراد دلیلا علی
نفی الاولویۃ الذاتیۃ آخذا من کلام المعلم الثانی بہذہ العبارۃ علی تقدیر وجود الشیء بالرجحان یکون متصفا بالوجود ولیس بلا علۃ لکونہ
مہیۃ امکانیۃ والذات مبدء رجحان الاتصاف بہ فیکون الذات لا محالۃ علۃ اولیس العلۃ لا یعنی بہا الا ما یترجح المعلول بہ فاذن
یکون الشیء علۃ لاتصاف نفسہ بالوجود واذ ہو غیر واصل الی حد الوجوب فیجوز عدمہ مع بقاء رجحان الوجود والا لزم بلوغ الرجحان
الی حد الوجوب فاذن قد صار العدم جائز الوقوع لا لسبب بل مع فرض بقاء سبب الوجود ولا یسیغ ذلک الا ام دماغ السفسطۃ
ومخ عظام الفساد انتہی وحاصلہ لا یزید علی انہ لو کان الوجود اولی للممکن من العدم فان لم یجز وقوع العدم کانت الاولویۃ بالغۃ الی
حد الوجوب المفروض خلافہ وان جاز وقوع العدم لزم جواز وقوعہ بلا سبب مرجح فیلزم الترجیح بلا مرجح بل مع فرض مرجح الوجود وہو
نفس الذات فیلزم ترجیح بلا مرجح بل مع فرض مرجح الوجود وہو نفس الذات فیلزم ترجیح المرجوح وہذا بعینہ ہو الدلیل الذی اوردہ
علیہ ما نقلنا عنہ فحق ان یضرب ہہنا المثل السائر الشعیر یوکل ویذم ثم انہ یورد علی ذلک الدلیل بان مرجوحیۃ الطرف المرجوح
انما یقتضی امتناعہ بالنظر الی الذات امتناعا مقیدا بقید من حیث مرجوحیۃ ہذا الطرف بالنظر الیہا اعنی بحسب اخذ المقیس الیہ الذات
المحیثیۃ بہذہ الحیثیۃ لا الذات من حیث ہی او بحیث اخذ المقیس الطرف المرجوح المحیث بالمرجوحیۃ لا اصل مفہوم ذلک الطرف
وہذا امتناع بشرط الوصف وہو امتناع بالغیر لا بالذات فانما یلزم وجوب الطرف الراجح بالغیر لا بالذات ولیس فیہ خرق الفرض الیس
وجوب ذلک الطرف بازاء امتناع الطرف المرجوح وامتناعہ بحسب الوصف الذی ہو ممکن الانسلاب عن الذات فما ظنک بالامتناع
المستند الیہ انتہی وہذا الکلام مع ما فیہ من الاطناب لا فضل لہ علی طنین الذباب فانہ علی مقتضی ما ذکرہ یلزم ان یکون وقوع احد
الطرفین المتساویین من الممکن المتساوی الطرفین بلا سبب اصلا غیر ممتنع لذاتہ بل ممتنعا بالغیر لجریان مثل ما ذکرہ فیہ بان
یقال امتناع وقوع احد الطرفین المتساویین بالنظر الی الذات امتناع مقید بقید من حیث تساوی ہذا الطرف بالنظر الیہا اعنی
بحسب اخذ المقیس الیہ الذات المحیثۃ بہذہ الحیثیۃ لا الذات من حیث ہی او بحسب اخذ المقیس الطرف المساوی المحیث
بالتساوی لا اصل مفہوم ہذا الطرف وہذا امتناع بشرط الوصف الی آخر ما قال والزام ان امتناع وقوع احد الطرفین المتساویین
من الممکن لا لسبب اصلا لیس امتناعا بالذات بل ہو امتناع بالغیر خروج عن الفطرۃ الانسانیۃ والحق ان ترجیح المرجوح والترجیح بلا مرجح

ممتنعان عقلیان ومستحیلان ذاتیان ومنشا غلط ہذا المورد سوء فہمہ وہو آفة العجب فانہ لما رای انہ اذا فرض طرف بعینہ کالوجود مثلا راجحا نظرا الی ذات الممکن والطرف المقابل لہ کالعدم مثلا مرجوحا نظرا الی ذاتہ کان الحکم بامتناع وقوع العدم معللا بکونہ مرجوحا فلا یکون امتناعہ بالذات بل بوصف المرجوحیة ولیس الامر کما توہم فان وقوع مطلق المرجوح ممتنع بالذات والعدم فی الصورة المذکورة فرد من المرجوح فیکون وقوعہ ممتنعا بالذات اذ امتناع العام والمطلق بالذات یستلزم امتناع الخاص والمقید بالذات مثلا اذا کان اجتماع الضدین ممتنعا بالذات کان اجتماع السواد والبیاض ممتنعا بالذات وان کان الحکم بامتناع اجتماعہما معللا بکونہما ضدین فلا ینبغی ان یتوہم ان امتناع اجتماعہما بوصف الضدیة فہو امتناع بالغیر فان ہذا التوہم لا یسیغہ الا ام دماغ السفسطة فانظر الی ہذا الرجل کیف اقتحم فی المباحث العقلیة وذلک مبلغہ من الفہم وللہ در من قال من اراد ان یتعلم الحکمة فلیحدث لنفسہ فطرة اخری ثم انہ قد یورد علی الدلیل الذی ذکرناہ بان الطرف المرجوح وان کان مرجوحا نظرا الی نفس الماہیة لکن یجوز وقوعہ بان یصیر راجحا بمرجح خارج ولا ضیر فیہ ولا منافاة بین کونہ مرجوحا نظرا الی الذات وبین کونہ راجحا بالقیاس الی خارج واجاب عنہ السید المحقق قدس سرہ بان رجحان کل من الطرفین علی الآخر وان کان باسباب شتی مستحیل وحاصلہ ان الاولویة الخارجیة للطرف المرجوح اما ان یبلغ حد قوة الاولویة الذاتیة للطرف الراجح فمن المحال تحقق شیئ من الطرفین فان کون الشیئ موجودا ومعدوما معا وان کان باسباب شتی محال بالبداہة واما ان ینقص عنہ فالمرجوح مرجوح کما کان واما ان تجاوزہ بحیث تبلغ الوجوب فالسبب المرجح الذی ہو مبدء تلک الاولویة الخارجیة علة کافلة لوجود المرجوح ومن البدیہیات ان انتفاء العلة الکافلة علة کافلة لانتفاء المعلول فوقوع الطرف الذی فرض راجحا نظرا الی بالذات یکون متوقفا علی انتفاء العلة الکافلة لوجود الطرف الذی فرض مرجوحا فانتفاءہا علة کافلة لوقوع الطرف الذی فرض راجحا فیکون الطرف المفروض راجحا انما یقع بعلة کافلة لا باولویة ورجحان من الذات وہو المطلوب ہذا والحق ان بطلان الاولویة الذاتیة لا یحتاج الی التجشم فان الوجود لیس صفة منضمة الی الذات وکذا العدم حتی یکون تعاورہما کتعاور السواد والبیاض علی الجسم بل مصداق الوجود نفس الذات ومصداق العدم بل ہو سلبہا سلبا بسیطا فلا یعقل کون شیئ منہما اولی بالقیاس الی الذات فان الذات ان کانت مصداقا للوجود بلا جعل الجاعل فاما ان یکون مقتضیة لہ فتکون مقتضیة لمنشاءہ ومصداقہ اذ لا تقرر للانتزاعیات فی الواقع الا بمناشیہا فتکون مقتضیة لنفسہا وہو صریح البطلان اولا تکون مقتضیة لہ فتکون واجبة اذ وجودہا غیر متعلق بعلة ولا بعلیة وہذا شان الواجب وہی قد فرضت ممکنة والمعدوم لیس شیئا اصلا حتی یکون العدم اولی بہ او مقتضی ذاتہ واما ان الممکن لا یوجد ولا یعدم باولویة شیئ من الوجود والعدم من تلقاء غیرہ غیر بالغة الی حد الوجوب فلانہ لو وقع احدہما برجحان غیر بالغ الی حد الوجوب من خارج فاما ان یمتنع وقوع الطرف المرجوح فیکون الطرف الراجح واجبا وقد فرض ان الرجحان غیر بالغ الی حد الوجوب او یجوز

وقوع مع رجحان مقابله فيلزم جواز الترجيح بلا مرجح بل جواز ترجيح المرجوح فقد ثبت ما ادعاه الشارح من انه مالم يمتنع انحاء عدم
الممكن لم يترجح الوجود اى مالم يمتنع جميع انحاء عدمه فان الجمع المضاف يفيد الاستغراق **قوله** وهذا الرجحان هو وجوبه السابق اعلم
ان الممكن مالم يجب لم يوجد لما عرفت فوجوده مسبوق بوجوبه وهو ترجح طرف وجوده وتقرره الحاصل من قبل علته التامة و
لذا قيل ان وجود الممكن محفوف بوجوبين الاول الوجوب السابق الذى ذكرناه والثانى الوجوب اللاحق لان الممكن لو لم يكن واجبا
حين وجوده جاز عدمه من حيث هو موجود وهو يستلزم جواز اجتماع الوجود والعدم فى حالة واحدة وهو صريح البطلان فاذن عدمه
يمتنع عند وجوده فوجوده واجب وهذا الوجوب بالحقيقة راجع الى الضرورة بشرط الوصف اذ العدم فى زمان الوجود انما يمتنع
مع تحقق الوجود ولا يمتنع بان لا يتحقق الوجود فى ذلك الزمان راسا و يتحقق العدم وهذا المقام لدقته وغموضه يحتاج الى بسط و تفصيل
لما وقع فيه من جرح وتعديل فلا علينا لو تعرض له وان افضى الى اطناب وتطويل فنقول نص الاقوام على ان وجود الممكن
محفوف بوجوبين سابق ولاحق فتوجه عليهم اعضالات الاول ان الوجوب السابق صفة للمهية الممكنة المعلولة فكيف يسبق
عليها فارتكب صاحب الافق المبين تارة تجويز سبق الصفة الانتزاعية على موصوفها قياسا على سبق الصورة المطلقة على
الهيولى وهو فى غاية السخافة اذ تقرر الصفة الانتزاعية فى الواقع هو نفس تقرر موصوفها وتقررها فى الذهن بعد الانتزاع
بعد تقرره فلا يعقل سبقها عليه وقياسه الوجوب الذى هو امر انتزاعى على الصورة الموجودة بوجود مغاير لوجود الهيولى فاسد
مع ان المقيس عليه ايضا لا يصح اذ سبق الصورة المطلقة على الهيولى كما زعمه المشائية باطل كما حققناه فى موضع آخر وتارة ان
الموصوف بالوجوب السابق هو المهية التقديرية للممكن وهى سابقة على الوجوب وهذا ايضا فى غاية الوهن اذ الوجوب صفة
واقعية فكيف الموصوف بها هى المهية التقديرية التى هى لاشئ محض وسنعود الى هذا البحث فنزيد الحق وضوحا وما ذهب به هذا
القائل نضوحا فى مبحث المعقولات الثانية انشاء الله تعالى الثانى ان الوجوب كيفية للوجود لانه عبارة عن وثاقة الوجود
وتاكده فلا يعقل سبقه على الوجود الثالث ان الوجوب جهة القضية فيكون القول بتقدم الوجوب على الوجود قولا بان الممكن
صار موجودا بالضرورة ثم صار موجودا وهو كلام خال عن التحصيل فان القضية الضرورية اخص من المطلقة فلا يتقدم صدق
الضرورية عليها فان قيل لما كانت الضرورية اخص من المطلقة كانت متقدمة عليها لان تحقق الخاص متقدم على تحقق
العام قيل بعد الاغماض عما فى كبرى الدليل الوجوب الذى يحكمون بتاخره وهو الوجوب بشرط المحمول اخص من المطلقة
فيلزم ان يكون سابقا ايضا هف هذا ما ذكره المحقق الدوانى فى الحاشية الجديدة على شرح التجريد اجاب عن هذا الاشكال الغياث
المنصور بان الوجوب الذى حكم القوم بتقدمه على الوجود هو المحمول فى قولك وجب الشئ فوجد قوله الوجوب جهة القضية ان
اراد به انه يكون جهة فمسلم لكن لا ينفعه لان الوجوب ههنا محمول وان اراد به انه لا يكون الا جهة فممنوع اذ هذه الثلثة

قد يكون جهة وقد لا يكون كقولك زيد واجب بالامكان وممكن بالضرورة وشريك الباري ممتنع بالضرورة واذا كان
الوجوب محمولا كان القول بتقدم الوجوب على الوجود قولا بان الممكن صار واجبا فوجد وصيرورة واجبا ممكن لانه قول بان
الممكن صار موجودا بالضرورة فوجد وانما يكون كذلك لو كان الوجود محمولا والجهة ضرورة وليس فليس انتهى وهذا الجواب
قد ارتضاه صاحب الافق المبين وقال فی توضيحه ان القول بتقدم الوجوب على تقرر المهية ووجودها قول بان الممكن
صار ضروری تقرر المهية فتقررت مهية وصار ضروری وجود الذات فوجد ذاته وصيرورة ضروری التقرر والوجود ممكن
بالذات مستند الى الجاعل لا بان الممكن صار متقرر الذات بالضرورة فتقرر وصار موجودا بالضرورة فوجد فبين الاعتبارين
فرق بين وضرورة التقرر والوجود وان استلزمت التقرر بالضرورة والوجود بالضرورة لكنها متقدمة بالاعتبار على التقرر
والوجود بالاطلاق وعلى التقرر والوجود بالضرورة فالجاعل اولا يفعل ضرورة التقرر والوجود ثم يفعل التقرر والوجود فيلزم
صدق التقرر والوجود بالضرورة فاذن لم يلزم صدق الضرورة من دون صدق المطلقة انتهى وانت تعلم ان الوجوب
بالفعل اذا حمل على شئ وصدق ان الشئ واجب بالفعل فلا ريب فی ان صدق هذا الحمل ساوق بحسب المصداق لثبوت
التقرر والوجود بالضرورة لذلك الشئ فلا فرق بحسب المصداق بين قولنا الانسان موجود بالضرورة وبين قولنا الانسان
واجب بالفعل وكذا بين قولنا الانسان متقرر بالضرورة وبين قولنا الانسان ضروری التقرر بالفعل فاذا كان الوجوب
محمولا كان القول بتقدمه على الوجود قولا بان الممكن صار واجبا بالفعل فوجد وهذا بحسب المصداق هو بعينه قول بان الممكن
صار موجودا بالضرورة فوجد هذا كما ذكره المحقق كلام خال عن التحصيل وما قال المجيب من ان صيرورة واجبا ممكن مسلم لكنه
لا ينفع شيئا لانه كما ان صيرورة واجبا امر ممكن بالذات واجب بالغير من تلقاء العلة الموجبة كذلك صيرورة موجودا بالضرورة
ممكن بالذات واجب بالغير من تلقاء العلة الموجبة فهو لا يوجب الفرق بحسب المصداق بين القول بان الممكن صار واجبا
فوجد وبين القول بانه صار موجودا بالضرورة فوجد ثم الكلام ليس فی سبق الوجوب بالامكان وامكان الوجوب على التقرر
والوجود حتى يفيد حديث امكان صيرورة واجبا شيئا بل الكلام فی سبق وجوب الوجود بالفعل على الوجود وما ذكره صاحب
الافق المبين من ان بين القول بان الممكن صار ضروری تقرر المهية فتقرر وبين القول بان الممكن صار متقرر الذات
بالضرورة فتقرر وكذا بين القول بانه صار ضروری وجود الذات فوجد ذاته وبين القول بانه صار موجودا بالضرورة فوجد
فرقانا بينا الفاظ ليس تحتها معنى فان الضرورة فی القول بان الممكن صار ضروری تقرر المهية وصار ضروری وجود الذات
صفة للتقرر والوجود وكيفية له فيكون مفاده ومفاد القول بان الممكن صار متقرر الذات بالضرورة وانه صار موجودا بالضرورة
واحدا انما الفرق فی التعبير والتلفظ فلا يغنی الفرق بين الوجوب المحمول والوجوب الذی هو الجهة شيئا فالفرقان البين الذی ادعاه هذا القائل

ان اريد به ان الاول معنى مستقل وصفة للممكن نفسه الثانى معنى غير مستقل وكيفية للوجود الرابطى اى ثبوت التقرر والوجود
للممكن فهذا الفرق لايجدى شيئا اذ هذا الفرق انما هو بحسب مرتبة الحكاية ولايستلزم ذلك افتراقهما بحسب المصداق حتى
يسوغ ان يكون الاول سابقا على التقرر والوجود دون الثانى وان لايكون الاول مساوقا لصدق الضرورية وان
اريد به وجه آخر فلابد من بيانه حتى ينظر فيه اما قوله وضرورة التقرر والوجود وان استلزمت التقرر بالضرورة والوجود
بالضرورة لكنها متقدمة بالاعتبار على التقرر والوجود بالاطلاق وعلى التقرر والوجود بالضرورة فظاهر الفساد لان ضرورة
التقرر والوجود كيفية للتقرر والوجود فلا يعقل سبقها على التقرر والوجود وقد يورد على هذا الجواب تارة بان فيه اعترافا بان
الوجوب وجوبان احدهما وجوب محمول والآخر جهة والسابق هو الاول دون الثانى فح قد لزم وجوبان احدهما سابق و
الآخر لاحق غير الوجوب بشرط المحمول فيلزم ثلثة وجوبات وقد اجمعوا على تحقق الوجوبين فقط وتارة بان الوجوب معنى واحد
اذا لوحظ بالاستقلال فهو محمول وان لوحظ لا بالاستقلال فهو جهة فالفرق بينهما انما هو بحسب الملاحظة فقط فلا يكون بما هو
محمول سابقا وبما هو جهة لاحقا وهذا حق بناء على ان الاستقلال وعدمه تابعان للملاحظة ثم ان صاحب الافق المبين اجاب
عن الاشكال بوجه آخر× قال لاحد ان يلتزم ان الممتنع هو افتراق الضرورية عن المطلقة بحسب الاعتبار اذ اتلازمتا وتوافقتا
بحسب الصدق فى نفس الامر انتهى وهذا شئ عجاب كيف وتجويز سبق المهية موجودة بالضرورة على المهية موجودة مما لايذهب
اليه اوهام البله والصبيان والوقت اعز من ان يضاع فى توهين مثل هذا الهذيان وقال الفاضل الخوانسارى فى الجواب
ان قولك القضية الضرورية اخص من المطلقة فلا يتقدم صدق الضرورية عليها غير مسلم لان تقدم العام على الخاص لو سلم فانما
هو فى العموم والخصوص بحسب الحمل لا فى العموم والخصوص بحسب الصدق المعتبر فى القضايا الاترى ان قولنا اضاء
العالم اعم من قولنا طلعت الشمس ولا يصح ان يقال اضاء العالم فطلعت الشمس لا يقال زيد موجود بالضرورة مقيد بالنسبة
الى زيد موجود فكيف يمكن تقدم المقيد على المطلق لانا نقول انه مقيد بالنسبة الى زيد موجود بالنسبة الى زيد موجود بالفعل
والكلام فيه وليس الموجود الذى هو فى ضمن زيد موجود بالضرورة بمعنى الموجود بالفعل بل الموجود على وجه اعم من ان يكون
بالفعل او بالامكان او بالضرورة بل او بالامتناع ايضا فان شئت فاعتبر الحال من زيد موجود بالامكان اليس الموجود الذى
فيه لا يعتبر معه الفعلية بل هو ماخوذ على وجه اعم انتهى ولا يخفى ما فيه من الوهن والسخافة لان الضرورة عبارة عن تاكد الفعلية
ووثاقتها وظاهر ان تاكد الفعلية لا يعقل تقدمه على نفس الفعلية فلا يعقل تقدم الضرورية المحكوم فيها بتاكد الفعلية على المطلقة
المحكوم فيها بنفس الفعلية فعدم تقدم صدق الضرورية على المطلقة انما هو لاجل ان الضرورية اخص من المطلقة من جهة
ان الضرورية محكوم فيها بوثاقة الفعلية وتاكدها والمطلقة محكوم فيها بنفس الفعلية لا لاجل مطلق العموم والخصوص بحسب

× اى الصدق بحسب نفس الامر لا التقدم على المطلقة بحسب الاعتبار ۱۲ م

الصدق والسر فی ذلک ان صدق القضیة عبارة عن تحقق مصداقہا فی الواقع ومصداق الضروریة ہو مصداق المطلقة
فان مصداق زید موجود بالضرورة بعینہ مصداق زید موجود بالفعل فلا یعقل تقدم صدق الضروریة علی صدق المطلقة
بخلاف مصداق اضاء العالم ومصداق طلعت الشمس فانہما متغایران ثانیہما متقدم علی الاول لکون الثانی علة للاول والموجہ
فی زید موجود بالضرورة ہو الموجود بالفعل لان الضرورة ہی تاکد الفعلیة لا غیر الاعضال الرابع ان القول بسبق الوجوب
علی التقرر والوجود ینافی قولہم ان العلة التامة قد تکون بسیطة کما فی البسیط الصادر عن الواجب سبحانہ اذ الوجوب لما کان
سابقا علی تقرر المعلول ووجودہ سبقا ذاتیا کان من جملة اجزاء العلة التامة فلا یکون علة التامة بسیطة اجاب عنہ الصدر المعاصر
للمحقق الدوانی بان الممکن قبل تاثیر العلة لا شیء محض فلا یکون واجبا ولا موجودا ولا الفا واذا اثر العلة فیہ صار عین الواجب
والموجود والالف لا بان یصدر عنہ امور ثلثة بل بان یصدر عنہ امر واحد یفصلہ العقل الی ہذہ الثلثة وغیرہا ثم یحکم بتقدم بعضہا
علی بعض فیقول ما لم یجب الشیء لم یصر موجودا وما لم یصر موجودا لم یکن الفا الی غیر ذلک فہذا الامر المفصل الی ہذہ الامور اثر
علة الممکن ولیس ہو ولا شیء من تفاصیلہ علة لہ وان جاز ان یکون بعض تلک التفاصیل علة لبعض آخر بوجہ ما اذا تمہد ہذا
فنقول الوجوب بمعنی الواجب سابق علی وجود الممکن ولیس علة الممکن بل ہو مرتبة من مراتب المعلول والوجوب بالمعنی
المصدری امر اعتباری کالوجود والامکان ولیس عارضا لہ وان صار واجبا بالغیر فہو لیس علة للممکن فغایة ما یلزم ان
یکون واجبیة سابقة علی موجودیتہ وہما مرتبتان من مراتب المعلول لا ان الواجبیة سابقة علی الممکن المعلول وعلة لہ بل ہی
معلولة لعلة الممکن فانہا مرتبة متقدمة علی مرتبة اخری منہا ہذا کلامہ والمحقق الدوانی بعد ما اعترض علیہ ولا بان الامر المفصل
الی الامور الثلثة علی ما ذکرہ ان کان ہو ذات الممکن فکیف یفصل الی ہذہ الامور التی ہی عوارضہا وان کان ہو مجمل الذات
والواجب والموجود فلا یکون الصادر عن العلة امرا واحدا فکان الواحد من جمیع الجہات مصدرا للکثرة وثانیا بان تاخر ذات
الممکن عن الواجب والموجود کما زعمہ المجیب غیر معقول قال ان الوجوب ہو اثر الفاعل بالحقیقة فان العلة توجب کون المعلول
موجودا بالضرورة فالوجود الواجب ہو المعلول بالحقیقة بناء علی ان اثر الفاعل ہو الوجود دون الذات کما ہو المشہور والوجود
الواجب امر واحد لا تکثر فیہ وانما التکثر فی العبارة کما ان واجب الوجود لذاتہ امر واحد بسیط وانما الترکیب فی العبارة واما التعین
فان ارید بہ مفہوم الامتیاز عن الغیر فہو معلول للذات وان ارید بہ مبدئہ فہو الوجود الخاص للمعلول فہو اما متاخر عن الوجود
او ہو عینہ وہکذا الکلام فی نظائرہ کالمعلولیة فلا یلزم صدور الکثیر عن الواحد علی ان البرہان انما یدل علی ان الواحد لا یصدر
عنہ الکثرة المتباینة فی الوجود الخارجی واما الکثرة الاعتباریة فلا محیص عن صدورہا عن الواحد فقد لاح ان الوجوب والوجود
سواء اخذا بالمعنی المتبادر او بمعنی الواجب والموجود معلول للفاعل لا جزء منہ ولا شریک لہ ہذا علی الطریقة المشہورة وہی

ان اثر الفاعل ہو الوجود واما علی ما ہو التحقیق فالاثر الصادر عن الفاعل ہو الذات والوجود والوجوب وامثالہا امور منتزعۃ
عنہا لازمۃ لہا ولیست الذات متقدمۃ علیہا بالوجود اذ الوجود نفس فعلیۃ المہیۃ فلیس للذات مرتبۃ سابقۃ علی صحۃ انتزاع
الوجود ولا للوجود مرتبۃ سابقۃ علی الذات ہذا کلامہ ملخصا وہذا بالحقیقۃ انکار لسبق الوجوب علی التقرر والوجود فہو لیس جوابا
عن الاعضال فان الاعضال انما کان علی القائلین بسبق الوجوب علی التقرر والوجود فما ذکر لیس کافیا فی دفعہ کما
زعمہ الخوانساری وانما کان یکفی لو کان فیہ تصحیح سبق الوجوب علی الوجود والتقرر ثم لا یخفی ان الوجود اما صفۃ انضمامیۃ کما
ہو مذہب القائلین بالجعل المؤلف الذاہبین الی ان اثر الفاعل ہو الوجود او معنی انتزاعی کما ہو الحق فعلی الاول یکون
الوجود مغایرا للذات فی الواقع فعلی ہذا التقدیر یکون الصادر عن العلۃ البسیطۃ الواحدۃ امرین متمایزین فی الخارج
اعنی الذات والوجود فیلزم صدور الکثرۃ المتباینۃ فی الخارج عن الواحد المحض وعلی الثانی لا یمکن القول بان اثر الفاعل
ہو الوجود کما ہو المشہور من القول بالجعل المؤلف بل علی ہذا التقدیر یرجع القول بان یکون اثر الفاعل ہو الوجود الی القول
بان اثرہ ہی الذات التی ہی مصداق الوجود فیکون علی ہذا التقدیر عدولا عن الطریقۃ المشہورۃ اعنی القول بالجعل المؤلف
الی ما ہو التحقیق اعنی القول بالجعل البسیط وقد کان الکلام مبنیا علی الطریقۃ المشہورۃ واما ما ذکرہ بناء علی ما ہو التحقیق
من ان الصادر عن الفاعل ہو الذات والوجود والوجوب امثالہا امور منتزعۃ عنہا فلا یخفی ان ہذا الاثر الصادر عن الفاعل
ہو الامر المفصل الی الامور الثلثۃ الذی ذہب معاصرہ الی انہ اثر الفاعل وانما الفرق فی التعبیر فانہ قال ان الصادر من
الفاعل امر واحد یفصلہ العقل الی الواجب والموجود والذات وانتزاع العقل ہذہ المفہومات عنہ ہو المعنی بتفصیل العقل
ایاہ الی ہذہ الامور فما اوردہ ہذا المحقق اولا من ان الامر المفصل الی الامور الثلثۃ ان کان ہو ذات الممکن فکیف تفصل الی
ہذہ الامور التی ہی عوارضہا لا یدری وجہہ فان ہذا المحقق نفسہ معترف بان العقل یفصل الذات الی ہذہ المفہومات وینتزعہا
عن الذات فان قال ان ہذا مبنی علی ان اثر الفاعل ہو الذات والصدر المعاصر لا یقول بہ قلنا بل ہو قائل بان اثر الفاعل
ہو الذات التی ہی عین الموجود کما صرح فی حواشیہ علی شرح التجرید فی مباحث الحال علی انہ لو سلم انہ غیر قائل بہ فہذا ایراد
آخر غیر ما فیہ الکلام اذ ما فیہ الکلام ہو انہ کیف یفصل ذات الممکن الی الامور التی ہی عوارضہا وبالجملۃ فکلام ہذا المحقق لا یخلو
عن تعسف واما ما اورد علیہ لغیاث المنصور من انہ صرح اولا بان الوجوب اثر الفاعل بالحقیقۃ وثانیا بان الواجب ہو الوجود
المعلول بالحقیقۃ والوجوب مغایر للوجود فلو کان کلاہما معلولین للفاعل لکان الصادر عن العلۃ امرین متغایرین
بالذات ولا مساغ للقول بان المعلول بالحقیقۃ ہو الذات وہما منتزعان عنہا اذ الکلام علی الطریقۃ المشہورۃ من کون
اثر الفاعل ہو الوجود دون الذات ففی غایۃ السقوط اذ علی الطریقۃ المشہورۃ الوجود صفۃ منضمۃ والوجوب منتزع عنہ فالوجود

اثر الفاعل بالحقیقۃ بمعنی ان منشار انتزاعہ اثرہ بالحقیقۃ وہو الوجود الواجب فلا یکون الصادر عن العلۃ امرین متغایرین بالذات ولا یکون ہذا حدولا عن الطریقۃ المشہورۃ ہذا ثم ما زعمہ الصدر من سبق مرتبۃ الواجب والموجود علی مرتبۃ الذات من الترہات الباطلۃ فلا یصلح ما ذکرہ جوابا عن الاعضال وما ذکرہ المحقق انکار لسبق الوجوب علی التقرر والوجود فہو ایضا لیس من الجواب فی شی والحق الذی لا یسترِاب فیہ ان الماہیۃ الممکنۃ فی حد نفسہا لیست ضروریۃ التقرر والوجود ولا لا ضروریۃ التقرر والوجود بل ہی مذبذبۃ بین التقرر والوجود وبین اللاتقرر واللاوجود فاذا تحقق العلۃ الکافلۃ لتقررہا ووجودہا او لبطلانہا وعدمہا ارتفع ذلک التذبذب وترجح احدی کیفیتہا المتوازیتین وتعین احد طرفیہا المتساویین بالنظر الی ذاتہا للوقوع فہذا المعنی اعنی ارتفاع التذبذب وترجح احد الجانبین للوقوع ہو المسمی بالوجوب السابق ولا ریب فی ان ہذا المعنی مغایر للضرورۃ والتاکد الذی ہو کیفیۃ للتقرر والوجود او للبطلان والعدم ولا فی ان ہذا المعنی سابق علی التقرر والوجود وضرورۃ التقرر والوجود واطلاق الوجوب علی ہذا المعنی وعلی ضرورۃ التقرر والوجود باشتراک اللفظ ولا فی ان ہذا المعنی امر انتزاعی ومنشار انتزاعہ ہو الفاعل المستقل التام فی الاقتضار المستجمع لجمیع شرائط التاثیر فانہ المرجح لاحد الطرفین الموجب لاحد الجانبین الرافع لتذبذب بین بین فالسابق علی تقرر المہیۃ الممکنۃ ووجودہا ہو منشار انتزاع ہذا المعنی اعنی الفاعل المستقل التام نعم قد یوصف المہیۃ الممکنۃ المعلولۃ بالوجوب بہذا المعنی لکن ہذا المعنی بالقیاس الیہا کالوصف للشئ بحال المتعلق فیقال وجب الممکن فتقرر ووجد ای تحقق فاعلہ المستقل التام فتقرر الممکن ووجد فہذا الوجوب بالحقیقۃ عبارۃ عن الترجیح والایجاب الذی ہو من شئون العلۃ والتعبیر عنہ بالوجوب من قبیل تعبیر الشی بلازمہ المطاوع لہ وح فلا یتوجہ شئ من الاشکالات اما الاول فلان الوجوب السابق بالحقیقۃ صفۃ للمہیۃ الممکنۃ حتی لا یسبق علیہا واما الثانی فلان الوجوب بہذا المعنی لیس کیفیۃ للتقرر والوجود حتی لا یعقل سبقہ علی التقرر والوجود والذی ہو کیفیۃ لہما وجوب بمعنی آخر واما الثالث فلان الوجوب بہذا المعنی لیس جہۃ للقضیۃ والوجوب الذی ہو جہۃ القضیۃ عبارۃ عن ضرورۃ النسبۃ وتاکدہا لا عن الترجح لاحد الجانبین ورفع التذبذب عن البین واما الرابع فلان مصداق الوجوب بہذا المعنی نفس العلۃ التامۃ لا انہ جزء لہا حتی ینخرق بسبقہ علی المعلول بساطۃ العلۃ وہذا ما افادہ المحقق الدوانی حیث انکر سبق الوجوب علی الوجود وذکر ان وجوب الوجود ہو اثر الفاعل بالحقیقۃ ولیس جزء منہ ولا شریکا لہ ثم قال فان قلت العقل یحکم بان الممکن ما لم یجب صدورہ عن العلۃ لم یوجد فہو حاکم بسبق وجوب صدورہ عنہا علی وجودہ وہذا ہو المراد بالوجوب السابق علی الوجود قلت ہذا المعنی راجع الی کون العلۃ تامۃ فی اقتضار المعلول وکون العلۃ التامۃ لیس جزء من العلۃ التامۃ والا لم ینحصر اجزاء العلۃ التامۃ ضرورۃ انہ اذا فرض ان العلۃ مع ہذا الوصف علۃ تامۃ کان کون ہذا المجموع علۃ تامۃ جزء آخر فیحصل مجموع ثان وہکذا الا الی نہایۃ انتہے

والحاصل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى تامية العلة ومصداقه نفس العلة وليس جزء منها وما قال الخوانساري من ان
وجوب المعلول انما هو من صفات المعلول والعقل يحكم ضرورة ان المعلول وجب فوجد ولا يخطر في العقل كون العلة تامة
اصلا فارجاع معنى الوجوب السابق الى تامية العلة تحكم في غاية السقوط لان معنى ان المعلول وجب هو انه تعين جانب
تقرره وارتفع تذبذبه وهذا بحسب المصداق هو بعينه تحقق علة التامة لا غير والعقل انما يحكم بوجوب الممكن قبل وجوده
بهذا المعنى لا غير وقد اشار الشارح الى ما حققنا بقوله وهذا الترجح هو وجوبه السابق يعني ان الوجوب السابق ليس عبارة
عن ضرورة التقرر والوجود وتاكدهما بل هو عبارة عن الترجح ورفع التذبذب ولذا كان سابقا على التقرر والوجود
هذا هو الكلام في الوجوب السابق واما الوجوب اللاحق فعليه ايضا اشكالات منها انه كما لا يجوز تعدد الامكان لذات واحدة
لا يجوز تعدد الوجوب لها فكيف يصح تجويز الوجوب اللاحق للذات الممكنة مع تجويز الوجوب السابق لها اجاب عنه الصدر
المعاصر للمحقق الدواني بان الواجب بالوجوب السابق هو الممكن لا بشرط اتصافه بالمحمول وبالوجوب اللاحق هو الممكن
بشرط اتصافه به يعني الموضوع المقيد بذلك الشرط وتبعه صاحب الافق المبين ورده المحقق الدواني بان معروض الوجوب
اللاحق هو معروض الوجوب السابق وشرط المحمول حيثية تعليلية فاجاب عنه الغياث المنصور بان الوجوب اللاحق
ان كان عارضا للممكن المقيد بشرط المحمول فلا يكون معروض الوجوب اللاحق هو معروض الوجوب السابق وان
كان معروضه ذات الممكن في زمان قيد المحمول فقيد المحمول نفسه ليس ضروريا في زمانه فلا يتحقق الوجوب اللاحق على
هذا التقدير ومعروض الامكان والوجوب اللاحق واحد بحسب الذات لا بحسب الحيثيات وصاحب الافق المبين بعدما اطنب
في تقرير هذا الجواب غاية الاطناب قال معترضا على هذا المحقق ان قيد المحمول اذا لم يكن شرطا لاحد الحاشيتين كان الوجوب
والتقرر واجبا بالقياس الى ذات الممكن وحده ولا مجال ان يكون ذلك الوجوب له لذاته فيجب حينئذ لحاظ استناده
الى العلة فرجع الوجوب اللاحق وجوبا سابقا وايضا شرط المحمول اذا كان حيثية تعليلية كان الوجوب معللا به وحاشيتاه
نفس ذات الموضوع وطبيعة المحمول على الاطلاق ومن المستحيل ان يكون الشيء علة لوجوب نفسه لشيء فلا يكون المحمول
علة لوجوب نفسه للموضوع وايضا كيف يمكن ان يكون شرط المحمول علة لوجوب المحمول نفسه بالقياس الى ذات الموضوع
وحده لا بشرط المحمول فاذا لم يكن الموضوع مشروطا ولا المحمول مشروطا بل هما مطلقان لا بشرط فاين الشرط الذي
يدعى انه علة فان جعل الشرط قيدا للوجوب لا للحاشيتين قيل فقد جعل حيثية تقييدية للعارض وان لم يجعل قيدا للمعروض هو المفروض
فلا محيص من ان يجعل قيدا او الا لم يحصل ما هو مناط الوجوب اللاحق انتهى وانت تعلم ان الممكن المعلول ضروري التقرر والوجود متقرر وموجود بالضرورة
وهذا الوجوب وجوب بالغير وليس هذا الوجوب الوجوب السابق لان هذا الوجوب مساوق لصدق الضرورية على ما سبق والوجوب السابق ليس بمساوق لها

علی ماسبق وعلی ما اعترف بہ ہذا القائل فیما نقلنا عنہ سابقا وظاہر ان ہذا الوجوب لیس الا بالنظر الی استناد الممکن الی العلۃ فقولہ فیجب
حینئذ لحاظ استنادہ الی العلۃ فیرجع الوجوب اللاحق وجوبا سابقا فی غایۃ السقوط نعم ہذا الوجوب غیر الوجوب اللاحق ایضا
اذ الوجوب اللاحق ہو الوجوب بشرط المحمول وہذا الوجوب لیس کذلک قد ظہر بما ذکرنا ان للممکن ثلثۃ وجوبات الاول الوجوب السابق
وہو من شئون الجاعل المستقل بالتاثیر حقیقۃ ومن صفات الممکن بحال المتعلق الثانی الوجوب بالغیر وہو تاکد التقرر المستفاد
من الجاعل الثالث الوجوب اللاحق وہو الوجوب بشر المحمول ولا اشکال بتعدد الوجوبین السابق واللاحق اذ الوجوب السابق معنی
مغایر للوجوب اللاحق والاشتراک بینہما بمجرد اللفظ فلا ضیر فی ان یکون لشئ واحد وجوبان متغایران معنی وان اشترکا فی الاسم
بل قد حققنا ان منشار انتزاع الوجوب السابق ہو العلۃ التامۃ والموصوف بالوجوب اللاحق ہو المعلول فلیس ہناک لشئ واحد
وجوبان وانما الاشکال بتعدد الوجوبین الوجوب بالغیر والوجوب اللاحق فی الممکن لان کلا الوجوبین عبارۃ عن تاکد الوجود فالوجوب
بالغیر ہو تاکد الوجود المستفاد من الجاعل والوجوب اللاحق ہو تاکد الوجود من جہۃ اخذ شرط المحمول الذی ہو الوجود وہذا الاشکال مندفع
بان تعدد الوجوب انما ہو بجہتین ولا ضیر فیہ واما ان المتصف بالوجوب اللاحق ہل ہو ذات الممکن وحدہ او الممکن المقید بقید
المحمول فالحق ان المتصف بالمحمول فی القضیۃ المحکوم فیہا بالضرورۃ ثبوت المحمول للموضوع بشرط الوصف کما فی قولنا کل انسان
متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا ای بشرط کونہ کاتبا ہو نفس ذات الموضوع ولکن بشرط اتصافہ بالوصف فان متحرک الاصابع
بالضرورۃ ہو نفس الانسان بشرط کونہ کاتبا لا المجموع الانسان والکاتب فان ارید بکون معروض الوجوب اللاحق فی قولنا زید موجود
بالضرورۃ بشرط کونہ موجودا مثلا الموضوع المقید بقید الوجود انہ ہو الموضوع من حیث انہ معروض للوجود لا بان یکون الوجود جزء
من معروض الوجوب فالحق مع الصدر الشیرازی وان ارید بہ ان الوجود الذی ہو المحمول فیما نحن فیہ جزء من معروض الوجوب
اللاحق فلا یخفی بطلانہ وقد بقی بعد دقائق فی ہذا الباب ترکناہا خوف الاطناب **قولہ** ولا امتناعہا الا من تلقاء الواجب بالذات
سواء قیل بانہ فاعل مختار ان شاء فعل وان شاء لم یفعل فہو اذا اراد شیئا فوجود ذلک الشئ یترجح ویجب بارادتہ او قیل بانہ فاعل
بالایجاب کما یتوہمہ الفلاسفۃ **قولہ** فکل ماحق جوہر ذاتہ الجواز استدل خاتم الحکماء المحققین قدس سرہ علی ہذا المطلوب بان عدم
قدرۃ الممکن علی الایجاد ضروری فانہ لا یجوز ان یجعل من یکون کلا علی مولاہ شیئا وان یکون لہ قدرۃ علی الایجاد ثم اعترض
علی البیان الذی ذکرہ الشارح بانہ انما یدل علی الانتہاء الی الواجب لا علی ان الواجب جاعل بنفسہ ابتداء والمطلوب
ہذا دون ذلک وہذا الاعتراض حق لان مالا بد منہ فی امتناع جمیع انحاء عدم المعلول ہو ان یکون المعلول مستندا الی الواجب
تعالی اما بلا واسطۃ او بواسطۃ لا خصوص ان یکون للمعلول مستندا الیہ تعالی بلا واسطۃ لکن لا یخفی ان ہذا الاعتراض وارد علی
استدلالہ ایضا فانہ ان اراد بعدم قدرۃ الممکن علی الایجاد عدم قدرتہ علیہ نظرا الی ذاتہ فمسلم انہ ضروری لکن لا یلزم منہ ان یکون

کل ممکن مستنداً الیہ تعالیٰ بلا واسطة لجواز ان یکون الممکن علة لممکن آخر لکن لا بنفس ذاته بل من حیث انه مستند الی الواجب او مستند الی مستند الی الواجب ولا بد لنفی ہذا الاحتمال من بیان وان اراد عدم قدرته علی الایجاد مطلقاً سواء کانت من حیث ذاته او من حیث استناده الی الواجب فکونه ضروریاً ممنوع فما ذکره الشارح و ما استدل به ہذا العلامة المحقق سیان فی الدلالة علی الانتهاء الی الواجب و عدم الدلالة علی استناد کل ممکن الیہ سبحانه ابتداءً **قوله** فالله خالق کل شیء من الکلیات والجزئیات لما کان لفظ الکلیات والجزئیات فی کلام المصنف جمعین محلیین باللام والجمع المحلی باللام من الفاظ العموم المفیدة للاستغراق کان حاصل کلامه ان الله جاعل کل شیء من الکلیات والجزئیات وقوله فالله خالق کل شیء اقتباس لطیف اتی به لبیان تعاون الحکمة والشرع ومعاضدة العقل والسمع وتوافق القران والبرہان وتطابق قواعد الدین والملة وقواطع البراہین والادلة علی ان الله خالق کل شیء وقد تطابق المتکلمون والفلاسفة علی ذلک ولم یخالف فی ذلک الا المعتزلة فی افعال العباد مطلقاً والشیعة فی الشرور الصادرة عنہم ولا عبرة بنعیق الغراب وطنین الذباب وصریر الباب عند ذوی الالباب بعد نزول النص الصریح فی الکتاب تفصیل ہذا المقام یفضی الی الاطناب والله الملہم للحق والصواب **قوله** بل الافتقار فی الوجود اذ الوجود نفس صیرورة الذات و مطابقه نفس الماہیة و تقرره ہو تقرر منشار انتزاعه الذی ہو نفس المہیة فالافتقار فی الوجود ہو الافتقار بحسب نفس الحقیقة فان الوجود حکایة عن نفس المہیة کما عرفت والافتقار فی الحکایة ہو الافتقار بحسب المحکی عنه وحاجة الانتزاعیات عبارة عن حاجة مناشیہا وبہذا ظہر ان الامکان کیفیة لنفس الماہیة اولاً وبالذات والوجود المنتزع عنہا ونسبة الوجود الیہا ثانیاً و بالعرض **قوله** الا ان الطبائع المرسلة یعنی ان الکلیات والجزئیات سواسیة فی ان مبدعہا وخالقہا ہو الله تعالیٰ انما الفرق بینہما بان الکلیات متقدمة فی التاثر و قبول الوجود علی الجزئیات لکون الجزئیات مرہونة تبوار د الامکانات الاستعدادیة بخلاف الکلیات **قوله** فان جعل الجزئی قد ظہر لنا فیما سبق ان التشخص لیس امر منضماً الی الماہیة بل منتزع عن نفس المہیة بلا انضمام امر الیہا فکلما تقررت تشخصت فہہنا جعل واحد ومجعول واحد ہی نفس الماہیة لکنہا من حیث انہا تشخصت شخص ومن حیث حقیقتہا المطلقة طبیعة کلیة وما اورد بعض الشراح علی تعلق الجعل بالکلی من انه لو کان مجعولاً فاما ان لا یتشخص بتشخص اصلاً فیلزم وجود المہیة المجردة او یتشخص فاما ان یتشخص بتشخص خاص فیلزم الترجیح بلا مرجح اذ نسبة جمیع التشخصات الی المہیة الکلیة علی السواء او یتشخص بجمیع التشخصات الممکنة فیلزم وجود افراده الغیر المتناہیة وہو ایضاً ظاہر البطلان فی غایة السقوط فان الماہیة انما تتشخص بنفس التقرر الصادر عن الجاعل فترجیح احد التقررات انما ہو من تلقاء الجاعل عز مجده لا من تلقاء نفس الطبیعة المطلقة بما ہی کذلک ونسبة الطبیعة المطلقة الی جمیع التقررات والتشخصات وان کانت علی السواء لکن نسبة الجاعل المرید الفاعل المختار الیہا لیست علی السواء فان اراده مرجحة لبعض التقررات واما عند الفلاسفة القائلین بان الجاعل عز مجده فاعل بالایجاب فالمرجح لاحد التشخصات عندہم اما الاستعداد القریب

للمادة او الاحوال المتنفقة من خارج كما في الماديات او نفس الحقيقة المنحصرة في شخص واحد كما في المجردات وسياتي تفصيل
ذلك انشاء الله تعالى واما ما اورده هذا القائل على تعلق الجعل بالكلي من ان علة الشئ يكون لازما له فجاعل الكليات لازم
للماهية ولازم الماهية امور اعتبارية فالواجب يكون امرا اعتباريا وهو ظاهر الفساد ففساده ظاهر فان علة الشئ انما يكون لازما
للشئ بمعنى انها يمتنع ان لا توجد مع وجود الشئ فان وجود المعلول بدون وجود العلة محال لا بمعنى انها من احوال الشئ
المنتزعة منه الممتنعة الانفكاك عنه كما هو معنى لوازم الماهية المحكوم عليها بانها اعتبارية وذلك ظاهر جدا فلا تخبط **قوله** لكن الطبائع
المرسلة الطبائع المرسلة وان كانت لا توجد الا بوجود الاشخاص لكن الشخص بما هو شخص مرهون الوجود بمادة خاصة واستعداد مخصوص
وغيرها من مباد واسباب وشرائط خاصة والطبيعة المرسلة غير مرهونة الوجود بتلك الامور وان كان لابد لوجودها من مادة مطلقة
واستعداد مطلق مثلا فزيد بما هو زيد مرهون الوجود بنطفة خاصة منكوبة من صلب ابيه في رحم امه وانقلابها علقة خاصة ومضغة
خاصة ولحما وعظاما مخصوصة وجنينا مخصوصا والطبيعة الانسانية غير مرهونة الوجود بشئ منها نعم لابد لوجودها من مطلق مادة
ومطلق استعداد كما لا يخفى **قوله** كالزمان نفسه تنظير لما لا يكون مرهون الوجود بتوارد الامكانات الاستعدادية **قوله** ومحله هي
الحركة الفلكية السرمدية **قوله** وحامل محله هو الجرم الاقصى المحدد للجهات **قوله** بحسب الامتداد الزماني اما بحسب وجودها الواقعي
الدهري فليس فيها تعاقب وتجدد بل هي مجتمعة قديمة الوجود في وعاء الدهر كما هو مذهب الفلاسفة **قوله** وقبل الكثرة اي قبل
كل جزئي جزئي لا بمعنى ان الطبائع المرسلة موجودة مجردة عن التشخصات فان ذلك صريح الاستحالة وظاهر هذا الكلام
يدل على قدم الانواع سواء كانت الاشخاص قديمة دهرية كما هو مذهب الفلاسفة او كانت حادثة واقعية كما هو عند من
يرى ان الاعدام الزمانية اعدام حقيقية ويمكن ان يقال ان حاصل كلامه ان الطبائع المرسلة غير مرهونة على الخصوصيات
التشخصية بما هي كذلك سواء كانت الطبائع المرسلة قديمة او حادثة ومعنى الوجود الالهي بمعنى ما يكون بعناية الله من دون
ان يكون مرهونا بالامكان الاستعدادي لا يستلزم القدم والحق ان القول بقدم الانواع بتعاقب الاشخاص في الامتداد
الزماني كما ذهب اليه الفلاسفة باطل فانه لو كان الامر كذلك فالصادر عن المبدء الفعال اما نفس الطبيعة النوعية من دون
ان تتشخص اصلا وهو صريح الاستحالة او فرد خاص منها وهذا الفرد الخاص لكونه مرهون الوجود بخصوص المادة والاستعداد
يجب ان يكون حادثا زمانيا فيكون الطبيعة النوعية ايضا حادثة زمانية اذ لا وجود لها قبل هذا الفرد الخاص على هذا التقدير
او فرد مبهم بما هو مبهم وهو ايضا ظاهر البطلان اذ لا وجود للمبهم بما هو كذلك مثلا لو فرض ان نوع الانسان قديم بتعاقب اشخاصه في
الامتداد الزماني فيستحيل ان يكون الصادر عن المبدء الفعال هو حقيته المجردة او فرد مبهم فيجب ان يكون الصادر عن المبدء الفعال
شخص ما احد منه متعين وهو حادث مسبوق بالمادة واستعدادها فالنوع الانساني حادث بحدوثه اذ لا وجود له قبله على هذا التقدير

لایمکن ان یقال ان کل جزئی من جزئیات الکلی مسبوق بجزئی آخر لا الی نهایة لانا ما ان یکون فی تلک الجزئیات اللامتناهیة جزئی
یکون صادرا عن المبدء الفعال بان یکون المبدء الفعال علة قریبة له اولا یکون کذلک والثانی باطل لانه لم یکن شئی من تلک
الجزئیات موجودا اذ وجود شئی منها یتوقف علی صدور شئی منها عن المبدء الفعال واذ لم یکن شئی من الجزئیات موجودا لم یکن
الکلی موجودا وعلی الاول فالصادر عن المبدء الفعال هو اول جزئی وجد من جزئیات ذلک الکلی فلا یکون جزئیاته لامتناهیة فی
طرف الماضی وهو المطلوب والاخصر ان یقال ان سلسلة تلک الجزئیات اما منتهیة الی واجب الوجود فلا تکون غیر متناهیة
فی جانب المبدء او غیر منتهیة الی الواجب فلا یجب وجود تلک السلسلة ولا یمتنع عدمها وارتفاعها راسا اذ لا وجوب الا بالاستناد
الی واجب الوجود کما مر من الشارح فلا یمکن وجود تلک السلسلة اذ لا وجود بدون الوجوب وتفصیل الکلام فی هذا المرام یقتضی خروجا
عن المقام **قوله** وتحریر محل النزاع بل تحریر محل النزاع ان الوجود علی رای الاشراقیة معنی انتزاعی هو نفس الصیرورة المصدریة
ولیس معنی منضما الی المهیة ومصداقه ومنشاء انتزاعه نفس المهیة بلا زیادة امر علیها وعلی رای المشائیة معنی منضم الی المهیة زائد علیها
فی الخارج فالمتحقق فی الواقع عندهم امران المهیة والامر المنضم الیها ولا ریب فی ان المهیات الممکنة غیر موجودة من دون جعل
الجاعل ولا فی ان متعلق الجعل هو مطابق صدق قولنا المهیة موجودة اعنی ما هو محکی لهذه القضیة والمحکی عند الاشراقیین هی
نفس المهیة اذ لیس الوجود امرا زائدا علیها عندهم وعند المشائین هی المهیة المنضم الیها الوجود وهی مصداق اتصاف المهیة بالوجود
کما ان المحکی عنه لقولنا الجسم ابیض الجسم المنضم الیه البیاض وهو مصداق اتصاف الجسم بالبیاض فالجعل علی الرای الاول متعلق
بامر واحد فهو بمعنی الخلق وعلی الرای الثانی متعلق بامرین فهو بمعنی التصییر ومعناه جعل المهیة موجودة فهو من قبیل جعل الثوب
اسود فعلی تقدیر کون الوجود نفس الصیرورة المصدریة لا یمکن تعلق الجعل بمعنی التصییر بمصداق قولنا المهیة موجودة لانه واحد
وعلی تقدیر کون الوجود امرا منضما الی المهیة لا یمکن تعلق الجعل البسیط بمصداق ذلک القول لان مصداقه علی هذا التقدیر
منضم ومنضم الیه فهو لیس امرا واحدا صالحا لتعلق الجعل البسیط فهذا النزاع فرع علی النزاع فی کون الوجود صفة منضمة او
امرا انتزاعیا عن نفس المهیة واما ما ذکره الشارح فی تحریر محل النزاع موافقا لما فی الافق المبین فهو صرف من الخبط لان الاتصاف
من حیث هو غیر مستقل بالمفهومیة ورابطة بین حاشیتیه انما تحققه فی خصوص اللحاظ الذهنی فی مرتبة الحکایة ولا تحقق له فی
الواقع مع عزل اللحظ عن خصوص اللحاظ الذهنی لکونه معنی غیر مستقل فلا یجوز ذو فطرة انسانیة ان یکون هو اثر الجعل بالذات
الا مثل صاحب الافق المبین ولا یعبأ ارباب الالباب بطنین الذباب ومنشاء غلطه انه قد وقع فی بعض عبارات القوم
ان اثر الجعل علی رای المشائیة مفاد الهیئة الترکیبیة فحسب صاحب الافق المبین ان مرادهم بمفاد الهیئة الترکیبیة المفهوم
الغیر المستقل الرابطی للاتصاف وهو توهم بعید بل مرادهم بمفاد الهیئة الترکیبیة مصداقها وهو لیس غیر مستقل بالمفهومیة کما

صورنا وبعض الشراح قد اقتفی صاحب الافق المبین فی ان المراد بمفاد الہیئۃ الترکیبیۃ المعنی الرابطی الغیر المستقل بالمفہومیۃ لکنہ
استشعر بانہ لا تحقق للمعنی الرابطی الا فی خصوص لحاظ الذہن فی مرتبۃ الحکایۃ فلا یجوز ان یکون ہو اثر الجعل فاضطر الی
القول بوجود المعنی الرابطی فی الواقع فقال للمعنی الرابطی ایضا نحو ایسیۃ فی الخارج وان کان ذلک النحو مغایر النحو ایسیۃ
المہیات الاستقلالیۃ الاعیانیۃ فذلک المعنی الرابطی باعتبار خصوص وجودہ الذہنی حکایۃ ونسبۃ حاکیۃ ومع قطع النظر عنہ
مفاد الہیئۃ الترکیبیۃ ومحکی عنہ فان ایسیۃ المعنی الاعتباری لا تنحصر فی الوجود الذہنی و وجودہ باعتبار منشاء انتزاعہ کما ہو
المشہور قال الفرق بینہ وبین نحو ایسیۃ المہیات الاستقلالیۃ مما یدرکہ العقل بدیہۃ وان امتنع اللسن بہ وذلک النحو من الایسیۃ
لا یوجب الجوہریۃ والعرضیۃ کما ان العدم لیس بجوہر وعرض انتہی وہذا اعجوبۃ فی الغابرین واضحوکۃ للناظرین اما اولا
فلان المعنی الرابطی غیر مستقل بالمفہومیۃ لا یمکن ان یلاحظہ الذہن استقلالا فضلا عن ان یصلح للوجود فی الخارج فتجویزہ
وجود المعنی الرابطی یدل علی انہ لم یفہم مفہوم المعنی الرابطی واما ثانیا فلان تجویزہ وجود الانتزاعیات فی الخارج یدل علی
غفولہ عن معنی الانتزاعی لانہ لو کان للمعنی الانتزاعی فی الخارج وجود لکان ذلک الوجود اما عین وجود المنشاء فاذن لا وجود
للانتزاعی حقیقۃ اذ یستحیل ان یکون منشاء الانتزاع موجودا بالعرض بتبعیۃ وجود الانتزاعی ولا یمکن ان یوجد الانتزاعی
ومنشاء الانتزاع کلاہما بوجود واحد حقیقۃ اذ الوجود یختلف باختلاف المضاف الیہ فتعین ان یوجد منشاء الانتزاع بالذات والانتزاعی بالعرض فعلی ہذا التقدیر
ینحصر وجود الانتزاعیات فی الوجود الذہنی و وجودہا باعتبار منشاء انتزاعہا کما ہو المشہور علی خلاف ما توہم واما غیر وجود المنشاء فیکون للمنشاء وجود وللمعنی
الانتزاعی وجود آخر ویکون ہذا المعنی موجودا فی المنشاء بوجود مغایر لوجودہ فیکون صفۃ منضمۃ واما ثالثا فلانہ لو کان للمعنی الانتزاعی وجود فی الخارج کان لوجود المہیۃ وجود فی
الخارج مغایر لوجود المہیۃ ولوجود الوجود وجود فی الخارج وہکذا فیتسلسل الوجودات الموجودۃ فی الخارج وکذا یلزم التسلسل فی
سائر الامور المتکررۃ النوع کاللزوم وغیرہ واما رابعا فلانہ لو کان للنسبۃ وجود فی الخارج فلا یخلو اما ان یکون وجودہا فی احد
طرفیہا او موجودۃ بنفسہا لا فی محل والثانی یستلزم کون النسبۃ جوہرا قائما بنفسہ وہو فاحش وعلی الاول یکون الطرف
الذی وجد فیہ النسبۃ متصفا بہا فیکون ہناک نسبۃ اخری بین ذلک الطرف وتلک النسبۃ والکلام فیہا کالکلام فیلزم وجود
النسب الغیر المتناہیۃ فی الخارج واما خامسا فلان النسبۃ الحملیۃ الصادقۃ بین امرین لا تتحقق الا اذا کان بینہما اتحاد فی الواقع
وتغایر فی الذہن لیتحقق الحمل وذلک ظاہر فلو کان للنسبۃ وجود فی الواقع لم یکن الاتحاد بینہما فی الواقع ضرورۃ ان وجود
النسبۃ فی الواقع یستدعی تغایر المنتسبین فی الواقع اذ لا یتصور وجود النسبۃ فی واحد محض واما سادسا فلانہ لو کان لا مر
کما توہم لزم ان تغایر الشئ نفسہ فی الواقع فان النسبۃ المتحققۃ فی الحمل الاولی متحققۃ علی ہذا التقدیر فی الواقع وتحققہا فی
الواقع یستلزم تغایر المنتسبین فی الواقع فیلزم تغایر الشئ ونفسہ فی الواقع واما سابعا فلان النسب والمعانی الانتزاعیۃ

لوكانت موجودة فی الخارج لزم اما قدم الممكنات الغير المتناهية اوكون الواجب تعالى مستعد الحدوث الحوادث فيه سبحانه بيان اللزوم ان له تعالى نسبة خاصة وارتباطا خاصا بكل شئ من الممكنات والممكنات لامتناهية اذ العالم ابدى بالاتفاق فلو كانت الارتباطات الغير المتناهية الواقعة بينه تعالى وبين الممكنات الغير المتناهية موجودة فی الخارج فی ذاته تعالى كانت اما قديمة فيلزم قدم الممكنات الغير المتناهية اعنى تلك الارتباطات الموجودة فی الخارج او حادثة وكل وصف حادث فی الخارج مسبوق باستعداد الموصوف فيكون الواجب مستعد الحدوث الحوادث فيه واللازمان باطلان واما ثامنا فلانه لوكان للمعانی الانتزاعية وجود فی الخارج غير وجود مناشيها لزم اتصاف كل ممكن بصفات غير متناهية موجودة فی الخارج ضرورة ان لكل ممكن مع كل ما عداه من الاشياء اللامتناهية نسبة خاصة واقلها المغايرة فهو متصف بمغايرات غير متناهية موجودة فی الواقع واللازم بديهی البطلان واما تاسعا فلان بعض المعانی الانتزاعية عدميات فلا مجال للقول بوجودها فی الخارج مع ان الدليل الذی ذكره علی وجود الانتزاعيات فی الخارج علی تقدير تمامه يقتضی القول بوجود العدميات ايضا فی الخارج واما عاشرا فلانه علی تقدير ما توجه يلزم التكثر فی مرتبة الذات الاحدية الحقة لان الذات الاحدية الحقة فی مرتبة نفسها منشاء لصحة انتزاع سلوب صفات النقص فلابد علی رائه ان تحقق فی تلك المرتبة النسب السلبية بوجودات مغايرة لوجود الذات الحقة و اما حادی عشر فلانه لوكان الامر كما زعمه لزم ان يمتنع صدور الكثير عن الواحد لان السلوب الغير المتناهية متحققة فی مرتبة الذات الاحدية بوجودات مغايرة لوجود الذات علی هذا التقدير فهی اما واجبة الوجود و هو صريح البطلان او ممكنة فلها علة وهی الذات الواحدة الحقة فيلزم صدور المعلولات الكثيرة بل المعلولات الغير المتناهية عن ذات حقة احدية واما ثانی عشر فلان بديهة العقل شاهدة بانه لايمكن وجود النسبة بدون وجود المنتسبين فلابد لوجود النسب السلبية فی الواقع من تحقق طرفيها فی الواقع مع ان طرفيها قد يكونان معدومين عدما محضا فی الواقع مع صدق النسبة السلبية كقولنا شريك الباری ليس بموجود وقد يكون احد طرفيها معدوما محضا واما ثالث عشر فلانه لو صح ما ذكره لزم وجود الاجزاء الممكنة الغير المتناهية فی الجسم المتصل لانها انتزاعية واقعية فهی موجودات بوجودات متغايرة علی رائه فيلزم المفاسد النظامية واما رابع عشر فلان قوله ذلك النحو من الايسية لايوجب الجوهرية والعرضية كما ان العدم ليس بجوهر و عرض لامعنی له اذ الوجود اما حلول فی موضوع اوقيام لا فی موضوع فكل موجود ممكن لايخلو عن الجوهرية والعرضية و لو اصطلح علی عدم اطلاق لفظ الجوهر والعرض علی بعض الموجودات الممكنة فلا مشاحة فيه لكن لاكلام لنا مع المصطلح من عند نفسه و انما ندعی ان النسب والمعانی الانتزاعية لوكانت موجودة فی الخارج كانت فی الخارج اما جواهر او اعراضا بالمعنی المصطلح عند القوم واما نفی الجوهرية والعرضية عن العدم فانما يصح علی ما ذهب اليه القوم من ان العدم نفی صرف لاشئ يعبر عنه بالنفی واما علی ما توهم من وجود العدم فی الخارج لامحيد

من التزام كونه جوہرا او عرضا على معناہما المتعارف وان كان يجب ان لا يطلق عليه لفظ الجوہر والعرض مع عدم خلوه على تقدير وجوده عنہما بالمعنى المتعارف فليفعل لكن لا كلام ولا مشاحة فى الاصطلاح واما قوله والفرق بينه وبين نحو الهية المهيات الاستقلالية مما يدركه العقل بديهة فمما يقضى به العجب فان ما يدركه العقل بديهة ہو ان النسب والانتزاعيات ليس لها وجود وراء وجود مناشيها فى الخارج لان لها نحو وجود فى الخارج مغاير لنحو وجود المهيات الاستقلالية فان ذلك انما يدركه عقله الذى ہو وہمه واما خامس عشر فلان ما توہمه من وجود اتصاف المهية بالوجود بالمعنى الرابطى فى الخارج غير صحيح فى الواقع ولا عند الاشراقية ولا عند المشائية ولا عند القائل نفسه اما الاول فلما عرفت واما الثانى والثالث فلانه لا يوجد فى كلام احد من الاشراقية والمشائية من ہذا الوہم عين ولا اثر واما الرابع فلان ہذا القائل ذہب الى ان الوجود عين الماہيات كما ہو مذہب اہل الحق وہو انما يصح ان لم يكن للوجود المصدرى مصداق سوى نفس الماہية وعلى تقدير ما توہمه يكون لوجود المصدرى موجودا بنفسه فى الخارج بوجود مغاير لوجود الماہية فلا يكون المهية مصداقا له كما لا يخفى وبالجملة فمفاسد ہذا الراى اكثر من ان تحصى والذى اوقعه فى ہذا الوہم شبہتان الاولى ما ذكره فى شرحه من انه لو لم يكن للانتزاعى وجود فى الخارج لزم ارتفاع النقيضين اذ النقيضان قد يكونان انتزاعيين كالوجود والعدم وہذه الشبهة فى غاية السقوط فان المستحيل ہو ان يرتفع النقيضان بمعنى ان لا يكون واحد منہما مطابقا لما يحكى عنه لا بمعنى ان لا يكونا موجودين بنفسہما فى الواقع ونقيض وجود الوجود فى الخارج عدم وجوده فى الخارج لا وجود العدم فيه حتى يلزم من عدم وجود العدم فيه مع عدم وجود الوجود فيه ارتفاع النقيضين وہو ظاہر ولو كان معنى ارتفاع النقيضين ما زعمه من ان لا يوجد النقيضان بنفسہما فى الخارج لزم عليه القول بارتفاع النقيضين او القول باجتماعہما بيان اللزوم انه اذا ارتفع وجود زيد فى الواقع فاما ان يوجد عدمه فى الواقع او لا يوجد عدمه ايضا فعلى الثانى يلزمه القول بارتفاع النقيضين بالمعنى الذى الزمه وعلى الاول اما ان يكون العدم موجودا قائما بنفسه فيكون العدم ذاتا جوہرية وہو فحش او يكون موجودا قائما بغيره فذلك الغير الذى قام به العدم اما ذات المعدوم او ذات مغايرة لها والثانى صريح البطلان اذ لا معنى لقيام عدم زيد بعمرو مثلا والا لكان المعدوم ہو عمرو لا زيد اذ المتصف بالعدم على ہذا التقدير ہو ما قام به العدم فى الخارج فتعين الاول ہو ان ما قام به العدم ذات المعدوم فيجب ان يكون لذات المعدوم الذى قام به العدم الذى ہو على ہذا التقدير صفة موجودة فى الخارج نحو وجود فى الخارج اذ لا معنى لقيام صفة موجودة فى الخارج بما ليس بشئ فى الخارج اصلا فيلزم ان يكون تلك الذات موجودة فى الخارج حين ہى معدومة فيه وہو اجتماع النقيضين ثم نقول لو كان للعدم وجود فى الخارج لزم قدم الممكنات على فرض حدوثہا واللازم باطل بيان الملازمة انه لو كان العالم حادثا تحقق فى الخارج اعدام الاشياء التى ہى فى العالم والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاہرة واما البطلان التالى فلان الاعدام الموجودة فى الخارج اما قائمة بانفسہا فتكون

تلك الاعدام جواهر وهو فحش او قائمة بغيرها وهي الممكنات التي تلك لاعدام اعدام لها فتكون موجودة على تقدير فرض وجود
اعدامها فيلزم ان تكون قديمة على تقدير حدوثها بل نقول لو فرض حدوث العالم اي ما سوى الله لزم قدمه على هذا التقدير لانه
ان فرض حدوثه كان اعدام ما في العالم اي ما سوى الله موجودة في الخارج قبله وتلك الاعدام ايضا ما سوى الله فيلزم وجود ما سوى الله
قبل وجود ما سوى الله وايضا يلزم على تقدير وجود العدم في الخارج ان لا يكون العدم نقيضا للوجود لان العدم على هذا التقدير ذات
موجودة ممتازة بنفسها عما عداها ونقيض الوجود رفعه لا وجود ذات اخرى وهو ظاهر وايضا يلزم على ما توهمه اجتماع النقيضين لان عدم
العدم مفهوم مغاير لمفهوم الوجود ولا ريب في ان مفهوم عدم العدم انتزاعي فهو موجود على هذا التقدير في الخارج وهو فرد للعدم المطلق
فالعدم المطلق موجود بعين وجود هذا الفرد اعني عدم العدم مع انه نقيض العدم المطلق ولا يرد هذا على تقدير كون العدم غير موجود في
الخارج لان عدم العدم المطلق بما هو نقيض للعدم المطلق مما لا وجود له في الواقع فهو عنوان بلا معنون فهو لا يصدق في الواقع
على شيء ومفهومه بما هو متمثل في الذهن فرد للعدم المطلق ولا ضير في ذلك الا ان ينكر هذا القائل وجود عدم العدم في الخارج الشبهة
الثانية ما ذكره في حواشي شرحه من انا نتصور احكاما ونعلم بالضرورة انه لو فرض انتفاء جميع الاذهان تكون تلك الاحكام صادقة
متحققة كما نعلم بالضرورة ان عدم الواجب مستلزم لعدم سائر الاشياء وهذا الاستلزام متحقق ولو فرض انتفاء جميع الاشياء
فتحققه هو وجوده الذي او عيناه انتهى وانت تعلم ما فيه من الاختلال لانه ان اراد تحقق الاستلزام المذكور تحقق معناه النسبي فهو
صريح البطلان لان تحقق النسبة فرع تحقق طرفيها فلو تحقق هذه النسبة في الواقع تحقق طرفاها في الواقع وهما عدم الواجب وعدم سائر
الاشياء ولا يمكن القول بتحقق هذين الطرفين في الواقع من احد فضلا عن مؤمن وان اراد ان هذا الاستلزام متحقق على تقدير
عدم الواجب وعدم سائر الاشياء وان كان هذا خلاف ما يدل عليه كلامه فهذا لا يدل على تحقق هذا الاستلزام في الواقع كما هو مدعاه بل على تقدير
المحال وهو تقدير عدم الواجب ولا كلام في الوجود التقديري وايضا لا نم ان هذا الاستلزام يتحقق على ذلك التقدير اما اولا فلانه تقدير محال
فيجوز ان لا يتحقق الاستلزام على ذلك التقدير واما ثانيا فلانه على تقدير عدم جميع الاشياء لا يتحقق هذا الاستلزام ايضا لانه ايضا من جملة الاشياء
وان اراد تحقق الاستلزام ان العقل حاكم بانه لو فرض عدم الواجب العياذ بالله لزم عدم سائر الاشياء على ذلك التقدير فمسلم لكن لا يلزم
منه ان يكون نسبة الاستلزام موجودة في الخارج اذ يكفي في صدق ذلك تحقق مصداقها وهو كون الواجب سبحانه علة لسائر الاشياء بل
تحقق ذات الواجب التي هي علة لسائر الاشياء وتحقق الاشياء التي هي معلولة لذاته تعالى وبالجملة فكلامه في هذا المقام لا يستاهل ان يصغى
اليه فضلا عن ان نتكلم عليه لكنا اسبغنا الكلام في ابطاله صونا للافهام من ان تضل وللاقدام من ان تزل **قوله** والوجود والاتصاف اثر
بالعرض فان الوجود عندهم نفس صيرورة الذات ومصداقه نفس المهية من حيث هي بلا زيادة امر عليها والوجود والاتصاف به حكاية وجعل
الحكاية في الواقع هو جعل مصداقها اذ ليس للحكاية تقرر في الواقع وراء تقرر مصداقها فهناك جعل واحد وتقرر واحد هو جعل نفس المهية وتقررها

فاذا انتزع عنہا معنی الوجود ومعنی الاتصاف بالوجود نسب ہذا الجعل و التقرر الی الوجود والی الاتصاف بہ بالعرض لا ان ہناک جعلان متغایران
احدہما متعلق بالمہیۃ والثانی بالوجود او للاتصاف بہ فان ہذا انما یمکن لو کان للوجود وللاتصاف بہ فی الواقع مع قطع النظر عن خصوص
انتزاع الذہن تقرر وراء تقرر الماہیۃ واما معنی الوجود ومعنی الاتصاف بہ بعد الانتزاع فہما متقرران بانفسہما فی الذہن فہما مجعولان فی
الذہن بجعل وراء جعل الماہیۃ فی الواقع بقی الکلام فی تعلق الجعل بالذاتیات وبخلط الذات بہا فالذاتیات وخلط الذات بہا مجعولۃ
بعین جعل الذات کما ان الوجود والخلط بالوجود کذلک فہناک جعل واحد متعلق بمصداق الذاتیات والخلط بہا ومصداق الوجود والخلط بہ
بالذات واذا نسب ہذا الجعل الی مفاہیم انتزاعیۃ حاصلۃ فی الذہن من الذاتیات والخلط بہا والوجود والخلط بہ کان معنی جعلہا ان
مصداقہا مجعول بالذات لا ان الذاتیات والوجود وخلط الذات بہما بما ان تلک الامور متمایزۃ عن الذات مجعولۃ بالذات ایضا بجعل
الذات بعینہ او بجعل آخر اذ لا امتیاز بین الذات وبین الذاتیات وبینہما وبین خلطہا بالذاتیات ولا بین الذات وبین الوجود او خلطہا
بالوجود فی الواقع وبالجملۃ لا فرق بین الوجود وبین الذاتیات فی ہذا الحکم ومن العجائب ما توہمہ صاحب الافق المبین من ان حمل الذات
علی نفسہا وخلطہا بذاتیاتہا غیر مجعول اصلا لا بجعل مستانف ولا بنفس الجعل البسیط المتعلق بنفس الذات بخلاف خلط الذات بالوجود فہو
مجعول بعین ذلک الجعل البسیط وہو من اوہامہ التی لا ینبغی ان یصغی الیہا فضلا عن ان یعول علیہا فان معنی کون خلط الذات بالوجود
مجعولا بعین الجعل البسیط المتعلق بنفس الذات ہو ان مصداق ہذا الخلط ہو نفس الذات مجعول وہذا المعنی متحقق فی خلط الذات بنفسہا
ای کون الذات نفسہا او خلطہا بذاتیاتہا ایضا فان مصداق ہذا الخلط وہو نفس الذات مجعول قطعا ولما اصعب الامر علیہ ان حمل الشئ علی
نفسہ وحمل ذاتیاتہ علیہ انما یصدق حین وجودہ اذ المعدوم یصح سلبہ عن نفسہ وسلب ذاتیاتہ عنہ فیکون حملہ علی نفسہ وحمل ذاتیاتہ علیہ
حادثا فیکون مجعولا قال مجیبا عنہ ان خلط الذات بالذاتیات لا یکون بمقتض او اقتضاء لیس النظر الی الماہیۃ من حیث ہی غیر ممکن الانسلاخ
عن ان یکون بحاظ ذاتیاتہ واما ما یلحق فاما من تلقاء مقتض او باقتضاء من تلقاء جوہر الماہیۃ فقولنا الانسان انسان او حیوان انما یصح
صدقہ الی الجعل من جہۃ الخلط وان احوج الی لحاظ تقرر الموضوع فما یستدعیہ انما ہو تقرر ذات الموضوع لست اقول الصدور عن العلۃ
بل التقرر فقط حتی لو امکن التقرر بنفس الذات من غیر علۃ لکفی علی ان ذلک ایضا لیس من جہۃ خصوص الخلط باعتبار خصوصیۃ الطرفین
بل من جہۃ استدعاء مطلق طبیعۃ الربط الایجابی فاذن توقف صدق خصوص الحمل فی ذاتیات الماہیۃ بخصوصیۃ حاشیۃ الموضوع
والمحمول علی مجعولیۃ نفس المہیۃ وصدورہا عن الجاعل انما ہو بالعرض وعلی سبیل الاتفاق من جہتین عدم تقرر الماہیۃ الامکانیۃ
بنفسہا ومطلق کون الربط ایجابیا لا بالذات من جہۃ خصوص الخلط وخصوصیۃ حاشیتی الحمل فلا احتیج الی توسط جعل مؤلف للخلط
بین الطرفین ولا الی اعتبار جعل بسیط للذات فالجاعل یجعل مہیۃ الانسان ثم ہو بنفسہ انسان وحیوان لا بجعل مؤلف اصلا ولا
بنفس ذلک الجعل البسیط انتہی وہذا الکلام لا یستحق ان یلتفت الیہ لکنا نبین فسادہ وننبہ علیہ کیلا یروج عند الناقدین

زيوفه المغشوشة ولئلا يروق للناظرين زخارفه المخدوشة فنقول اما ان يكون خلط الذات بالوجود مجعولا بالذات فيكون ذلك قولا بالجعل المؤلف ويكون مجعولا بعين الجعل البسيط المتعلق بنفس الماهية فيكون معنى كونه مجعولا ان مصداقه مجعول بالجعل البسيط ومصداقه ليس الا نفس المهية وهى مصداق حملها على نفسها وحمل الذاتيات عليها فلا معنى لنفى كون حمل الذات على نفسها وحمل الذاتيات عليها مجعولا بنفس الجعل البسيط المتعلق بنفس المهية مع القول بكون مصداق حمل الذات على نفسها وحمل الذاتيات عليها هى نفس الماهية وكون نفس الماهية مجعولة بالذات بالجعل البسيط اذ لا معنى لكون الحمل مجعولا الا كون مصداقه مجعولا وما ذكر من ان النظر الى الماهية من حيث هى غير ممكن الانسلاخ عن ان يكون لحاظ ذاتياته ان اراد به ان النظر الى الماهية هو النظر الى الذاتيات لكون مصداق الذاتيات هو نفس الماهية فاذا لوحظ نفس الماهية فقد لوحظ مصداق الذاتيات فمسلم لكن النظر الى الماهية هو النظر الى مصداق الوجود ايضا لان نفس الماهية هى مصداق الوجود فالنظر الى الماهية هو النظر الى مصداق الوجود وان اراد به ان النظر الى المهية هو النظر الى الذاتيات اى مفهوماتها الانتزاعية الحاصلة منها فى الذهن فذلك ممنوع اذ لحاظ مفهوماتها الانتزاعية موقوف على انتزاع الذهن تلك المفهومات من نفس الذات كما ان لحاظ مفهوم الوجود الانتزاعى موقوف على انتزاع الذهن مفهوم الوجود عن نفس الذات فليس النظر الى المهية هو النظر الى تلك المفهومات الانتزاعية كما ان النظر الى المهية ليس هو النظر الى مفهوم الوجود الانتزاعى فكلامه هذا لا يكفى فارقا بين حمل الذات على نفسها و حمل الذاتيات عليها وبين حمل الوجود عليها بان يكون الاول غير مجعول اصلا والثانى مجعولا بعين الجعل البسيط واما قوله الانسان انسان او حيوان قضية ان صدق قولنا الانسان موجود ايضا لا يحوج الى الجعل من جهة الخلط وان احوج الى لحاظ تقرر الموضوع فما يستدعيه انما هو تقرر ذات الموضوع لا الصدور عن العلة بل التقرر فقط حتى لو امكن التقرر بنفسه لكفى فى صدق الوجود فان التقرر هو عبارة عن نفس الماهية بلا زيادة امر عليها وهو مصداق الوجود فهذا الكلام لا يصلح فارقا بين صدق حمل الذات والذاتيات على نفس الذات وبين صدق حمل الوجود عليها كما لا يخفى وكذا قوله على ان ذلك ايضا ليس من جهة خصوص الخلط فان ذلك جار فى الخلط بالوجود ايضا وما ذكر من ان توقف صدق خصوص الحمل الخ فمثله جار فى الوجود ايضا فان توقف صدق حمل الوجود على نفس الذات على جعل الماهية انما هو من جهة عدم تقرر الماهية الامكانية بنفسها و مطلق كون الربط ايجابيا لا بالذات من جهة خصوص الخلط وخصوصية حاشيتى الحمل واما قوله فلا ينتج الخ فجزاف وهمى لان صدق حمل الذات على نفسها وخلطها بالذاتيات لما كان حادثا فلا بد له من محدث فكيف لا يحتاج الى جعل اصلا فان حدوث حادث من دون جعل اصلا لا بجعل بالعرض وهو نفس جعل الذات ولا بجعل مستانف وراء جعل الذات لا يسوغه الا ماؤف القريحة فقد تحقق انه كما ان خلط الذات بالوجود مجعول بعين جعل الذات كذلك خلط الذات بنفسها وبذاتياتها مجعول بعين جعل الذات بلا فرق وهذا ما افاده قدوة المحققين جلال الملة والدين الدوانى طيب الله مضجعه وبرد مهجعه وهذا القائل قد شدد عليه النكير وتعدى اقصى مدى التشنيع والازراء وجاوز

فی الاعجاب بنفسہ اعلی ذری الاغراق والاطراء فقال بعد ما نقلنا عنہ بہذہ العبارۃ ہذا صل غامض من لم یرزق الفطنۃ ولم یکن لقریحتہ سبیل الی العقول عنہ تخیل انہ تقضی بان صدق الحمل بنفس جعل الماہیۃ لا بجعل مستانف فان الجعل یتعلق اولا بنفس الماہیۃ ثم العقل ینتزع منہا کونہا ہی او بعض ذاتیاتہا و مصداق الحمل نفس جعل الماہیۃ و زعم ان ذلک مذہب الاشراقیۃ وہو علی شفا حفرۃ الوہن والسخافۃ فقد تحقق ان مصداق الحمل بخصوصہ نفس الماہیۃ بما ہی ہی و قولہم ذاتیات الماہیۃ مجعولۃ بعین جعلہا انما یعنی بہ ان جعل الماہیۃ ہو نفس جعلہا فہی مجعولۃ فی ذواتہا جعلا بسیطا ہو عین جعل الماہیۃ بل الجعل البسیط الوحدانی یتعلق اولا و بالذات بالذاتیات والمقومات ثم بالماہیۃ وہذا مسلک الاشراقیۃ والرواقیۃ وانما حاولنا ترسیمہ و تقویمہ بالحکمۃ الیمانیۃ لان ذلک الجعل یتوسط فی اعتبار العقل بین الماہیۃ و مقوماتہا للحاظ الخلط و صدق الحمل و لک مصداق الحمل نفس الماہیۃ المجعولۃ لا جعلہا و مجعولیتہا فان بین الاعتبارین فرقا علی ان التشکیک لا یختص بالرواقیۃ بل یعری المشائیۃ ایضا فلا یجدی ان نزاع الا بما یجدی الفریقین انتہی وانت وکل من یستحق الخطاب وان لم یتمرن بالنظر والاکتساب تعلمان ان اصلہ الغامض مخبث مالہ من قرار ان بنیانہ الذی بنی ریبۃ علی شفا جرف ہار فقد حققنا ان خلط الذات بنفسہا و خلطہا بذاتیاتہا مجعول بعین جعل الذات و ان الجعل یتعلق اولا بنفس الماہیۃ التی ہی مصداق الحمل ثم العقل ینتزع منہا کونہا ہی بعض ذاتیاتہا فان کونہا ہی ہی او بعض ذاتیاتہا حکایۃ مصداقہا نفس الماہیۃ والحکایۃ لا محالۃ منتزعۃ عن المصداق و مصداق الحمل ہی نفس الماہیۃ المجعولۃ وہو الذی عناہ المحقق بقولہ و مصداق الحمل نفس جعل الماہیۃ ولم یرد ان مصداق الحمل ہو المعنی الانتزاعی الاضافی للجعل کما توہمہ ہذا القائل بسوء فہمہ فرد علیہ بان مصداق الحمل نفس الماہیۃ المجعولۃ لا جعلہا و مجعولیتہا و مثل ہذا فی کلماتہم شائع مشہور و علی السنتہم ذائع و مذکور و فی کتبہم مرقوم و مسطور و لکن من لم یجعل اللہ لہ نورا فما لہ من نور و ما ذکر فی تفسیر قولہم ذاتیات الماہیۃ مجعولۃ بعین جعلہا لا یغنیہ شیئا لان الذات والذاتیات لما کانت مجعولۃ جعلا بسیطا کان حمل الذات علی نفسہا و حمل ذاتیاتہا علیہا ایضا مجعولا بعین ذلک الجعل لان جعل الحکایۃ ہو جعل مصداقہا فلا معنی لکون مصداقہا مجعولا مع عدم کونہا مجعولۃ و اما قولہ لان ذلک الجعل الخ فان اراد بہ ان الجعل البسیط للماہیۃ لا یکون جعلا مؤلفا بالذات متوسطا بین الذات و مقوماتہا فذلک مسلم و صحیح لکن المحقق لا یقول بذلک وان اراد بہ ان الجعل البسیط للماہیۃ لیس جعلا لخلط الذات بالمقومات اصلا فذاک ظاہر البطلان کما عرفت و اما قولہ علی ان التشکیک یعنی بہ ما بیناہ بقولنا ولما اصعب الامر علیہ ان حمل الشیء علی نفسہ الخ ففی غایۃ الوہن فان حاصل ما افادہ المحقق وہو ان خلط الذات بنفسہا او بالذاتیات مجعول بالعرض بعین الجعل المتعلق بالماہیۃ صحیح سواء کان الجعل المتعلق بالماہیۃ جعلا بسیطا کما ہو الحق او جعلا مؤلفا کما ہو مذہب المشائیۃ فجواب المحقق تام عن الطرفین و مجد للفریقین و لعل ہذا القائل نظر الی قولہ فان الجعل یتعلق اولا بنفس الماہیۃ فان ظاہرہ یدل علی الجعل البسیط فانہ المتعلق بنفس الماہیۃ فتوہم ان جواب المحقق لا یصح علی رای المشائیۃ و ہذا توہم بعید فان قولہ قدس اللہ سرہ فان

الجعل يتعلق اولا بنفس الماهية انما المراد به ان الجعل لا يتعلق اولا بكون الماهية هي او بعض ذاتياتها بل انما يتعلق اولا بالماهية نفسها اما
بما هي هي كما هو مذهب الاشراقية القائلين بالجعل البسيط او من حيث خلطها بالوجود كما هو راي المشائية القائلين بالجعل المؤلف
لا ان الجعل يتعلق اولا بالماهية بما هي هي حتى يكون له اختصاص بمذهب الاشراقية ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان هذا القول يدل على
ما فهمه فالمحقق انما اتى بهذه العبارة الدالة على الجعل البسيط لذهابه الى مذهب الاشراقية واختياره القول بالجعل البسيط ولا يلزم
من ذلك توقف اصل الجواب على القول بالجعل البسيط فان اصل الجواب هو ان خلط الذات بنفسها او بذاتياتها لا يحتاج الى جعل
مستانف وراء جعل الماهية وهذا صحيح سواء كان جعل الماهية عبارة عن الجعل البسيط او عن جعلها موجودة وما توهم من ان مسلك الرواقية
والاشراقية ما حاول ترميمه وتقويمه بحكمة فهم برا منه وانما مذهبهم ما حققه المحقق قدس سره ولو كانوا يذهبون الى ما ذهب اليه القائل
لكانوا ممن ضل السبيل وحار في الادعاء من غير دليل فقد تبين الرشد من الغي وامتاز من رزق الفطنة عمن لم يرزقها والله موتي الحكمة
وولي العصمة ثم قال هذا القائل اما اللاحق الذي هو الوجود فمصداق الحمل فيه نفس مهية الموضوع المتقررة من غير اعتبار امر ما معها
اصلا كما يكون في سائر العوارض من لوازم المهية واللواحق المفارقة لكن لا بما هي هي بنفسها كما هو في الذاتيات لكون الوجود غير داخل
في قوامها بل من حيث انها صادرة بنفس تقررها عن الجاعل فالمناط بالذات ههنا حقيقة هو حيثية الصدور بالجعل البسيط فاذن
ما اسهل ان يظهر لك ان الماهية ما لم تصدر عن الجاعل لم يحمل عليها شئ اصلا فاذا صدرت صدق انها هي او ما هو ذاتي لها لكن
لا من حيث هي صدرت بل حين ما صدرت على مجرد المقارنة لا التوقف وانها موجودة باعتبار ما تلحظ من حيث هي صدرت اي بلحاظ
تلك الحيثية لا الحاظها من حيث هي نفسها ولكن حين ما صدرت فلذلك لم يكن شئ من الممكنات الا هو المطلق بل انما يصح ان يقال
هو نفسه وهو بعض ذاتياته حين المجعولية ويقال هو موجود ثابت باعتبار المجعولية انتهى وانت تعلم ان هذا الكلام ليس له كثير معنى فضلا
عن ان يكون له جدوى لانه قد اعترف بان مصداق الوجود نفس الماهية المتقررة من غير اعتبار امر ما معها اصلا فالمهية اذا كانت
متقررة كانت مصداقا لحمل الوجود كما انها اذا كانت متقررة كانت مصداقا لحمل الذاتيات من غير فرق وما توهم من ان المناط بالذات
في حمل الوجود حقيقة هو حيثية الصدور لا يفيده شيئا لان حيثية الصدور ليست داخلة في المصداق والا لكانت تلك الحيثية منضمة الى
نفس الماهية قبل الوجود وهو صريح البطلان كما سبق منا فهي خارجة عن المصداق فليس مصداق الوجود الا نفس الماهية واما
الحيثية التعليلية فهي متحققة في صدق الذاتيات على الذات وصدقها على نفسها ايضا ضرورة انه حادث والحادث لا بد له من محدث
على انه لا معنى لتحقق الحيثية التعليلية في صدق الوجود الا ان مصداق الوجود وهو نفس الماهية مجعول ونفس الذات هي مصداق
الذاتيات والذات ايضا فمصداقها ايضا مجعول فلا معنى لعدم تحقق الحيثية التعليلية في صدق الذات والذاتيات على نفسها وان
اراد ان حيثية الصدور في حمل الوجود حيثية لحاظية بخلاف حمل الذاتيات اذ لحاظ نفس الذات كاف في صدقه فقد سبق ان حمل

الوجود على الشئ قد لا يحتاج الى لحاظ الحيثية التعليلية وحمل الشئ على نفسه قد يحتاج الى لحاظها اذا كان عينية المحمول للموضوع نظرية وقد
سبق ذلك ببيان ستوفى هذا ولقد اطنبنا الكلام فى هذا المقام ازاحة للاوهام والله ولى التوفيق والالهام **قوله** وعلى القول الثانى
هو الاتصاف من حيث هو غير مستقل بالمفهومية قد جرى الشارح ههنا فى التقليد لصاحب الافق المبين على بجبية فانه قال فى الافق
المبين ان النسبة التى هى صيرورة او الاتصاف فى هذا النحو من الجعل يعنى الجعل المولف انما يلحظ بين المجعول والمجعول اليه على انها
مرأة لمخلوطية احدهما بالآخر لا على ان يتوجه الالتفات اليها براسها وانما دخولها فى متعلق الجعل بالعرض من تلك الجهة فاذا لوحظت
على الاستقلال بالالتفات من حيث انها ماهية ما انعزل النظر عن الطرفين الا بالعرض وانصرم متعلق الجعل المولف وعاد
الحكم بان هذه المهية هل تفتقر فى نفسها الى جاعل تقتضيها او تستغنى لان شان الماهيات الاستغناء بحقائقها التصورية عن الجعل
والافتقار اليه فى الخلط بما لا يدخل فى قوامها مفوضا الى البرهان اليس قد قرع سمعك ان التصور والتصديق نوعان من الادراك
مختلفان بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط اذ التصديق لا يتعلق الا بمفاد الهيئة الحكمية بمفهوم هو هو والتصور يتعلق بكل شئ والنسبة
انما يدخل فى متعلق الحكم بالتبعية حيث يوجد الموضوع متلبسا بالمحمول واثر التصور نفس حصول الشئ واثر التصديق كون الشئ شيئا
وكذلك الوجود المحمولى والوجود الرابطى نوعان متباينان بحسب التعلق وبحسب ما ينبغى فاحكم بان شاكلة الجعلين فى هذه الاحكام تلك الشاكلة
انتهى وقد نبهناك على فساده فان الاتصاف من حيث انه رابطة بين الحاشيتين انما وجوده فى ملاحظة الذهن فلا يصح ان يكون متعلق
الجعل المولف واثراله وكيف نظن ذو مسكة ان المشائية يظنون ان اثر الجعل هو المعنى الحرفى الذى لا يمكن ان يلاحظ مستقلا الا فضلا
عن ان يتحقق فى الواقع والحق ما ذكرنا سابقا من ان اثر الجعل هو مصداق خلط الماهية بالوجود الذى هو صفة منضمة اليها عندهم وهذا
الخلط متحقق فى الواقع تحقق مصداقه الذى هو ذات الماهية والوجود المتحققان فى الواقع المنضم احدهما الى الآخر كما ان متعلق الجعل فى
قولنا جعل الصباغ الثوب احمر هو مصداق خلط الثوب بالحمرة وهو ذات الثوب والحمرة الموجودتان فى الواقع المنضم احدهما الى الآخر
قوله او الاتصاف لا من هذه الحيثية اى الاتصاف من حيث انه مفهوم اسمى لا من حيث انه مفهوم غير مستقل رابطة بين الحاشيتين
وقد اندفع بما ذكره الشارح ما استدل به على اثبات الجعل البسيط من انه على تقدير القول بالجعل المؤلف لا بد من الانتهاء الى الجعل
البسيط اما لنفس الصيرورة او الاتصاف او اتصاف الاتصاف وغير ذلك من المراتب ووجه الاندفاع ان متعلق الجعل المولف هو
الاتصاف من حيث انه مفهوم غير مستقل ورابط بين الحاشيتين لا من حيث انه ماهية من الماهيات وملحوظ بلحاظ مستقل وانما يلزم الانتهاء
الى الجعل البسيط لو كان متعلقه هو الاتصاف من حيث انه مفهوم مستقل وماهية من الماهيات وليس كذلك بل متعلق الجعل هو
الاتصاف من حيث انه رابطة بين الطرفين كما ان النسبة فى القضية انما يتعلق بها التصديق من حيث هى رابطة بين الطرفين لا يلتفت
اليها بالذات هذا ما رامه الشارح موافقا لما فى الافق المبين وقد عرفت فساده والحق ان حاصل الخلاف بين الفريقين هو ان اثر الجاعل

على تقدير الجعل البسيط هو نفس المهية والوجود منتزع عنها وعلى تقدير الجعل المولف هو مصداق خلط المهية بالوجود المنضم اليها لا نفس المهية
ولا نفس مفهوم الاتصاف بما انه مهية من المهيات فلا وجه لانتهاء الجعل المولف الى الجعل البسيط **قوله** وقد يستدل عليه قد حققنا في
فاتحة المبحث ان الخلاف بين اصحاب الجعل البسيط واصحاب الجعل المولف مبني على اختلافهم في ان الوجود هل هو نفس الصيرورة المنتزعة
او هو صفة منضمة الى الماهية وانه لا يمكن القول بالجعل البسيط على القول بكون الوجود صفة منضمة ولا القول بالجعل المولف على
القول بكون الوجود منتزعا اذ على تقدير كون الوجود نفس الصيرورة المنتزعة يكون مصداقه ومصداق الاتصاف به نفس الماهية بلا
زيادة امر عليها ومن دون انضمام معنى اليها ومعنى تقرر الانتزاعيات ومجعوليتها في الواقع هو تقرر مناشيها ومجعوليتها في الواقع فيكون
معنى مجعولية الوجود ومجعولية كون المهية موجودة كون مصداقهما مجعولا ومصداقهما على هذا التقدير نفس المهية بلا امر زائد عليها فيكون اثر
الجعل نفس المهية واذ الوجود غير متحقق في الواقع تحقق مغاير لتحقق منشاء انتزاعه فلا يمكن ان يتوسط الجعل بين المهية وبين الوجود بالذات
في الواقع وانما يمكن ذلك لو كان الماهية موجودة بوجود والوجود موجودا بوجود آخر مغاير لوجود المهية منضما الى الماهية حتى يتحقق الخلط بينهما
في الواقع ويصح توسط الجعل المولف بينهما وعلى تقدير كون الوجود صفة منضمة الى المهية لا يكون مصداق الوجود ومصداق الاتصاف بالوجود
نفس الماهية فلا يمكن على هذا التقدير القول بالجعل البسيط واذ قد حققنا سابقا ان الوجود ليس صفة منضمة الى الماهية ثبت الجعل
البسيط وبطل القول بالجعل المولف المبني على كون الوجود صفة منضمة الى المهية وايضا لما كان مصداق الوجود هي نفس الماهية
بلا انضمام امر اليها لم يمكن تخلل الجعل بين الماهية والوجود اذ ثبوت الوجود لمصداقه ضروري فاذن ليس اثر الجعل الا مصداق الوجود
الذي هو نفس الماهية لا اتصاف المهية بالوجود وبالجملة فتخلل الجعل المولف انما يتصور بين الماهية وبين عوارضها الزائدة عليها لا بين
الماهية وبين ما هي مصداق له بنفسها فان ذلك يفضي الى تخلل الجعل بين الشئ ونفسه **قوله** استدل الشيخ المقتول على حقية الجعل البسيط
بان الوجود من الاعتبارات العقلية فلا يكون من الفاعل الا نفس الماهية العينية ولو كان الوجود هو ما من الفاعل فاما ان لم يفد
شيئا زائدا فهو كما كان او افاد فيكون للوجود وجود لا الى نهاية وقد صوره الناظرون بان غرضه ان الوجود اعتبار عقلي ليس موجودا في
الخارج فلا يكون مجعولا اذ المجعول يجب ان يكون امرا عينيا ثم اعترضوا عليه بان ما لا بد منه ان يكون المجعول امرا عينيا والوجود ليس مجعولا
عند المشائية بل هو مجعول اليه ولا يجب ان يكون المجعول اليه امرا عينيا لانه قد يكون امرا انتزاعيا كما في جعل الشئ فوقا وتحتا والحق
ان هولاء لم يفهموا معنى كلامه فان مقصوده ان الوجود من الاعتبارات العقلية فليس مصداقه الا نفس الماهية فلا يكون اثر الجعل
الا نفس المهية اذ لا تحقق في الواقع الا لنفس المهية ولو كان الوجود من الفاعل بان يكون اثر الجاعل الوجود واتصاف المهية بالوجود
فاما ان يفيد الفاعل الوجود شيئا زائدا على نفس الماهية التي هي منشاء لانتزاع الوجود او على نفس الوجود والذي لا يزيد على نفس المهية في
الواقع او لا يفيده شيئا زائدا فعلى الثاني الوجود لا يصلح لتعلق الجعل المولف به سواء كان مجعولا او مجعولا اليه اذ لا تحقق على هذا التقدير

فی الواقع ہو نفس المہیۃ فہی اثر الجعل و یکون الوجود بعد تعلق الجعل بہ کما کان حال فرض عدم تعلق الجعل بہ منتزعا عن نفس
الماہیۃ وعلی الاول یکون للوجود وجود آخر اذ الوجود انما یکون صالحا لتعلق الجعل بہ سواء قیل بکونہ مجعولا او قیل بکونہ مجعولا الیہ
اذا کان لہ وجود و یکون ہو صفۃ منضمۃ کما صورنا من ان انکار الجعل البسیط انما یتصور لو قیل بکون الوجود صفۃ منضمۃ فلا یرد علیہ
ما اوردوا اما ما قالوا من ان المجعول الیہ ربما یکون انتزاعیا مسلم لکن یجب ان یعلم ان المجعول الیہ انما یصح کونہ انتزاعیا اذا کان
مصداقہ غیر نفس ذات المجعول واما اذا کان عینہ فلا یصح لانہ یفضی الی تخلل الجعل بین الشی ونفسہ والوجود مصداقہ نفس
الماہیۃ فلا یصح ان یکون مجعولا الیہ ایضا کما لا یصح ان یکون مجعولا وہذا ظاہر وصاحب الافق المبین اذ لم یتیسر لہ فہم ہذا المعنی الذی
حققنا من کلام الشیخ المقتول اعترض علیہ بان الانتزاعیات الذہنیۃ کالعینیات الخارجیۃ والاتصاف بالاعتبارات العقلیۃ
کالتلبس بالاوصاف العینیۃ فی الاحتیاج الی الفاعل وکون المہیۃ عینیۃ انما معناہ صحۃ ان ینتزع منہا الوجود فی الاعیان و
المشائیۃ تفصح ان ذلک اثر افادۃ الفاعل لا نفس المنتزع ولا المہیۃ المنتزع عنہا ولا نفس حقیقۃ صحۃ الانتزاع انتہی وانت تعلم
ان ہذا کلام بلا مغزی بل الفاظ بلا معنی فان الانتزاعیات انما معنی احتیاجہا الی الفاعل وکونہا مجعولۃ ان مناشی انتزاعہا
محتاجۃ الی الجاعل ومجعولۃ والعینیات الخارجیۃ لیس معنی احتیاجہا الی الفاعل ذلک ولا معنی مجعولیتہا مجعولیۃ مناشیہا بل معنی
احتیاجہا الی الفاعل انہا انفسہا محتاجۃ اما فی نفسہا او فی اتصافہا بالوجود وکذا معنی مجعولیتہا انہا انفسہا اثر الجاعل وان اتصافہا
بالوجود اثرہ بخلاف الانتزاعیات اذ معنی احتیاجہا الی الجاعل احتیاج مناشیہا فی نفسہا او فی کونہا موجودۃ الی الفاعل والاتصاف
بالاعتبارات العقلیۃ انما تحققہ تحقق بنشائہ الذی ہو ذات الموصوف فمعنی احتیاجہ الی الفاعل ہو احتیاج الموصوف الیہ والتلبس
بالاوصاف العینیۃ لیس منشاءہ نفس ذات الموصوف بل ذاتہ وذات الوصف المنضم الی ذات الموصوف فالوجود والاتصاف بالوجود
لما کان من الاعتبارات العقلیۃ فلا یمکن ان یکونا بنفسہما اثر الجاعل اذ اثر الجاعل متحقق فی الواقع لا محالۃ فانما یکون اثر الجاعل
مصداقہما الذی ہو نفس المہیۃ المتقررۃ فی الاعیان بخلاف ما لو کان الوجود صفۃ منضمۃ الی الماہیۃ اذ ح لا یکون مصداق
الوجود والاتصاف بہ نفس الماہیۃ واذ ہو انتزاعی فاثر الجاعل ہو نفس المہیۃ العینیۃ ولا یمکن ان یکون اثرہ بالذات کون المہیۃ
عینیۃ لانہ اعتبار عقلی لا تحقق لہ فی الواقع انما التقرر لمنشائہ وہو نفس المہیۃ العینیۃ ولا یمکن للمشائیۃ ان یذہبوا الی کون
ہذا المعنی الانتزاعی والاعتبار العقلی اثر اللجاعل بل ہم انما یذہبون الی ان خلط المہیۃ بالوجود الذی ہو صفۃ منضمۃ الی المہیۃ
اثر للجاعل فمذہبہم مبنی علی کون الوجود منضما فی الخارج الی الماہیۃ لا کما توہم ہذا القائل من انہم یقولون ان اثر الجاعل کون المہیۃ منتزعا عنہا الوجود فقد
عرفت ان القول بالجعل المولف لا یمکن الا علی تقدیر کون الوجود صفۃ منضمۃ واستدل الاستاذ المحقق قدس سرہ فی کتابہ المسمی بالعروۃ الوثقی بان حاصلہ ان
کون المہیۃ موجودۃ نسبۃ والنسبۃ لا یعقل کونہا مجعولا الا باعتبار مصداقہا ومصداقہا اما نفس الماہیۃ بلا حیثیۃ فہی المجعولۃ

فقد ثبت الجعل البسيط بلا كلفة او الماہیة مع حیثیة انتزاعیة او انضمامیة وہو باطل لان کل حیثیة انتزاعیة کانت او انضمامیة انما تعرض
الماہیة بعد وجودہا ولا اقل من ان یعرضہا مع وجودہا فلا یکون مصداقا للوجود او جزء من مصداقہ اذ المصداق یجب تقدمہ علی الصادق
ہذا خلاصة کلامہ ولا یخفی وثاقتہ وما توہم بعض الشراح من ان المعنی الرابطی موجود بوجود ورار وجود منشارہ فی الخارج فالنسبة فی قولنا الماہیة
موجودة موجودة فی الخارج واثر للجاعل فقد ابطلناہ بحجة عشر اوجہ فی فاتحة المبحث فلا یلتفت الیہ واما ما اجاب خاتم الحکمار قدس سرہ
عن ہذا التوہم بعد تسلیم وجود النسبة فی الاعیان تنزلا من ان حاصل الدلیل ہو ان معنی مجعولیة اتصاف المہیة بالوجود مجعولیة مفاد
قولنا المہیة موجودة وکون اثرہ فی العین تقرر مصداقہ الذی یصح عنہ الحکایة بہذا القول ولیس اثرہ وجود الاتصاف ونحوہ فانہ
فرق بین ان یکون الاتصاف متحققا فی الخارج وبین ان یکون الشئ متصفا بالوجود فی الخارج واذ کان اثرہ مفاد ہذا القول و
مفادہ لیس الا نفس المہیة ولا یصلح شئ آخر للمصداقیة والمفادیة فیکون ہی المجعولة وح لو سلم وجود النسبة فی الاعیان فلا یرد الایراد ایضا
کما لا یخفی انتہی فہو وان کان کلاما متینا غایة المتانة لکن یرد علیہ انہ انما یتم لو لم یکن للنسبة وجود فی الاعیان واما لو سلم ان النسبة موجودة
فی الاعیان فلا یتم لان النسبة علی ہذا التقدیر من حیث خصوص وجودہا الذہنی حکایة ومن حیث وجودہا فی الخارج محکی عنہا ومصداق
فعلی ہذا قولہ فمفادہ نفس المہیة ولا یصلح شئ اخر للمصداقیة والمفادیة فیکون ہی المجعولة غیر مسلم نعم ان لم یکن للوجود وللنسبة الرابطة
بینہ وبین المہیة وجود فی الخارج لکان منشار انتزاعہا ومصداقہا فی الواقع نفس المہیة فیکون ہی الجعولة فالوجہ ابطال وجود
النسبة وسائر الانتزاعیات فی الخارج بوجود غیر وجود مناشیہا واستدل بعض الاذکیار من المتاخرین علی حقیة الجعل البسیط بان
الحقیقة من حیث ہی ہی اما ان لا یتعلق بہا الجعل او یتعلق بثبوتہا والاول ظاہر البطلان لانہ قول باستغنار الممکن عن العلة وعلی
الثانی اما ان یکون المجعول بالذات نفس الحقیقة فہو المطلوب او اما ان یکون نفس الحقیقة مجعولة بالعرض فیلزم تقدم المہیة المخلوطة
بالوجود علی نفس المہیة من حیث ہی ہی والمہیة المخلوطة بالوجود متاخرة عن الوجود ولا اقل من ان تکون معہ فیلزم تاخر نفس المہیة عن
الوجود فیلزم تقدم العارض علی المعروض وہو باطل واورد علیہ بوجوہ منہا انہ لا استحالة فی تاخر نفس المہیة عن المہیة المخلوطة بالوجود
فی حکم الجعل فان ہذا التاخر لا ینافی تقدم المہیة المطلقة علی المخلوطة فی لحاظ العقل وبالجملة فلا ضیر فی ان یکون المتاخر عن الشئ
باعتبار متقدما علیہ باعتبار آخر ومنہا انہ لا یلزم علی تقدیر کون للمہیة المخلوطة مع الوجود وتقدمہا علی نفس المہیة تقدم الوجود علی
نفس الماہیة اذ ما مع المتقدم لا یجب ان یکون متقدما ومنہا انہ علی تقدیر الجعل المولف المتقرر بالذات ہی صیرورة الماہیة موجودة
والوجود والمہیة متقرران بالعرض فہما متاخران عن الماہیة الموجودة ولا استحالة فی کون احد المتاخرین عن شئ متاخرا عن
المتاخر الآخر باعتبار آخر فلا استحالة فی تاخر الوجود عن المہیة مع کون الماہیة والوجود کلیہما متاخرین فی الجعل عن صیرورة المہیة
موجودة وقولکم المہیة المخلوطة بالوجود متاخرة عن الوجود ان ارید بہ تاخر المرکب التقییدی اعنی مفہوم قولنا المہیة الموجودة فتاخرہ

مسلم لكن لیست الماہیة متاخرة عنه اذ لا تقرر لهذا المرکب انما التقرر للمهیة ثم العقل ینتزع منها الوجود ویجعله قیدا فیصل مرکب تقییدی
وان ارید به مفاد قولنا المهیة موجودة ومصداقه فلا نسلم تاخره عن الوجود ولیس هذا مرکبا عن المهیة والوجود حتی یکون متاخرا عنه تاخر
الکل عن الجزء والمقید عن المطلق ومنها انا نختار ان المهیة من حیث هی هی غیر مجعولة اصلا واذ الامکان عند اصحاب الجعل المولف
کیفیة لنسبة الوجود الی المهیة فالمحتاج الی الجاعل عندهم هی نسبة الوجود الی المهیة لا المهیة نفسها فلا ضیر فی استغناء المهیة الممکنة
عن العلة ہکذا قال النظار والحق ان ذا کله غفول عن حاصل الاستدلال فان حاصله بعد التامل ہو ان اثر الجعل بالذات اما
نفس المهیة بلا زیادة امر علیها وانضمام صفة الیها فهو المطلوب او اثره بالذات المهیة المنضم الیها الوجود بان یکون الوجود صفة
زائدة علیها منضمة الیها فی الخارج ونفس الماہیة اثر بالعرض او اثره الماہیة المنضم الیها الوجود ونفس المهیة لیست اثرا له اصلا
وہذان الاحتمالان الاخیران باطلان اما الثانی منهما فلان المهیة لا فعلیة لها قبل الوجود والجعل بل هی قبل الجعل لیس بشیء ولذا
یمکن سلبها وسلب ذاتیاتها عن نفسها فلا یمکن ان یقال انها لیست مجعولة اصلا لا بالذات ولا بالعرض واصحاب الجعل المولف
لا ینکرون کونها مجعولة بالعرض فانهم یقولون ان نفس المهیة اثر للجعل بالعرض والا لزمهم کون المهیة ذاتا مباین العدم وهم غیر
قائلین بذلک واما الاول منهما فلان المهیة من حیث هی هی لو کانت اثر الجعل بالعرض وکان اثره بالذات المهیة المنضم الیها
الوجود فی المجعولیة فتکون متاخرة عنها اذ ما بالعرض متاخر عما بالذات والماہیة المنضم الیها الوجود متاخرة لا محالة عن الوجود کما ان
الثوب المنضم الیه البیاض ای الماخوذ مع انضمام البیاض الیه متاخر عن البیاض فانه مقید بالبیاض سواء کان القید داخلا فیه او
عارضا ولو تنزلنا فلا اقل من ان یکون المهیة المنضم الیها الوجود مع الوجود فان الوجود ماخوذ معه ولو کانت المهیة المنضم الیها الوجود
مقدمة علی الوجود فاما ان تکون فی مرتبة التقدم معروضة للوجود اولا وعلی الثانی لا یکون المتقدم علی الوجود المهیة المنضم الیها
الوجود بل نفس المهیة من حیث هی ولا کلام فیها فانها لو کانت اثر الجاعل رجع الامر الی الجعل البسیط وعلی الاول یلزم تقدم
الوجود علی الوجود فقد ظهر انه یلزم علی ہذا التقدیر ان یکون نفس المهیة فی فعلیتها متاخرة عن انضمام الوجود الیها وہو صریح البطلان
لان انضمام شیء ای شیء کان الی ای شیء کان فرع لفعلیة المنضم الیه اذ لا معنی للانضمام الی اللاشیء المحض بحکم البدیهة فسقط
جمیع الشبہات الموردة علی الاستدلال اما الاول فلان تاخر نفس الماہیة عن المهیة المخلوطة بالوجود فی حکم الجعل یستلزم ان
یکون فعلیة المنضم الیه متاخرة عن انضمام المنضم وہو صریح البطلان اذ لا معنی للانضمام علی ہذا التقدیر واما الثانی فلان المهیة المخلوطة
بالوجود لما کانت مع الوجود فی الجعل بالذات ومقدمة علی نفس المهیة فاما ان یکون الوجود المنضم الیها ایضا مقدما علی نفس المهیة
اولا فعلی الثانی یکون المقدم علی نفس المهیة نفس المهیة لا المهیة المنضم الیها الوجود وعلی الاول ثبت تقدم الوجود علی نفس المهیة واما الوہم ما مع المتقدم لا یجب
ان یکون متقدما فمعناه سلب الایجاب الکلی لا السلب الکلی واما الثالث فلان اثر الجعل علی تقدیر الجعل المؤلف ہو مصداق صیرورة المهیة موجودة

وہی المہیة المنضم الیہا الوجود فعلی ہذا التقدیر یکون فعلیة نفس المہیة فرعا لانضمام الوجود الیہا اذ انضمام الوجود الیہا اثر الجعل
بالذات ونفس الماہیة اثر له بالعرض فلا یمکن القول بکون انضمام الوجود فرعا لفعلیة المہیة علی ہذا التقدیر فاستحالة تاخر الوجود
عن المہیة مع القول بتاخرہما عن صیرورة المہیة موجودة فی التقرر ظاہرة واما القول بان مصداق قولنا المہیة موجودة لیس
متاخرا عن الوجود لانه لیس مرکبا عن المہیة والوجود حتی یلزم تاخرہ عنه تاخر الکل عن الجزء والمقید عن المطلق وان التقرر انما ہو نفس
المہیة ثم العقل ینتزع منہا الوجود کما ذکرہ المعترض فانما یستقیم لو لم یکن الوجود صفة منضمة الی المہیة اذ علی کونه صفة منضمة الیہا
لیس مصداق قولنا المہیة موجودة نفس المہیة بل ہی المہیة المعروضة للوجود ولا شک انہا لیست مقدمة علی الوجود بل ہی
اما متاخرة عن الوجود او معه کما بیناہ وکون التقرر لنفس المہیة وکون الوجود منتزعا عنہا غیر متصور علی تقدیر کون الوجود صفة
منضمة وقد عرفت ان القول بالجعل المولف انما یستقیم علی تقدیر کون الوجود صفة منضمة فہذا الایراد مما یوید القول بالجعل
البسیط لا انه ایراد علیه واما الرابع فقد اشرنا الی دفعه فی اثناء تقریر الاستدلال حیث ابطلنا الشق الاخیر واما قول المعترض
الامکان عند اصحاب الجعل المولف کیفیة لنسبة الوجود الی المہیة فان اراد به ان الامکان کیفیة لنسبة الوجود الی المہیة بالذات
فنسلم لکن لا یلزم منه ان لا یکون الامکان کیفیة لنفس الماہیة اصلا لا بالذات ولا بالعرض وان اراد به انه کیفیة لنسبة الوجود
الی المہیة فقط ولیست کیفیة للمہیة اصلا لا بالذات ولا بالعرض فذلک باطل اذ الامکان عندہم کیفیة للنسبة اولا وبالذات
وللمہیة ثانیا وبالعرض ولذا یقولون ان الماہیة اثر الجعل بالعرض ہذا واما اصحاب الجعل المولف فلہم شبہات لا بد من
کشفہا فمنہا انه لو تعلق الجعل بنفس المہیة لزم المجعولیة الذاتیة ولذا قال الشیخ حین سئل عنه وقد کان یاکل المشمش ما جعل الله
المشمش مشمشا بل جعل المشمش موجودا والجواب ان الجعل البسیط لم یتعلق اولا وبالذات بکون الماہیة ماہیة بل انما تعلق بنفس
الماہیة ونفس الماہیة ہی مصداق کون الماہیة ماہیة فان ارید بلزوم المجعولیة الذاتیة علی تقدیر الجعل البسیط ان الجعل البسیط
متعلق بکون المہیة ماہیة فذلک ممنوع فان الجعل المتخلل بین المجعول والمجعول الیه ہو الجعل المولف دون الجعل البسیط و
ان ارید به ان الجعل البسیط متعلق اولا وبالذات بنفس الماہیة ونفس المہیة مصداق لکون الماہیة ماہیة فبہذا الاعتبار لزمت
المجعولیة الذاتیة فذلک مسلم وملتزم ولا ضیر فیه ولا استحالة انما المستحیل ان یکون الماہیة متقررة ثم یجعلہا الجاعل مہیة وہذا غیر لازم
فان المہیة قبل الجعل لم تکن متقررة ولا ماہیة ثم لما جعلہا الجاعل صارت متقررة وماہیة وبالجملة المحال ہی المجعولیة الذاتیة بجعل
مستانف غیر جعل الماہیة نفسہا وہذا غیر لازم واللازم ہو المجعولیة الذاتیة بعین جعل الذات وہو غیر مستحیل کیف ولو کانت مطلق
المجعولیة الذاتیة مستحیلة لزم علی المشائیة ایضا ہذا المحال فان الماہیة حین عدمہا لیست مہیة ثم اذا وجدت صارت مہیة فکونہا
ماہیة حادث لا بد له من محدث وقول الشیخ لیس حجة علینا فانا لسنا نومن باقاویله حقة کانت او باطلة انما نومن بما ہو الحق و بالاتباع

احتج منها ان اثر الجعل بالذات هو الممكن بالذات والممكن بالذات هو نسبة الوجود الى الماهية لان الامكان كيفية للنسبة والجواب بما مر منا الاشارة اليه من ان الامكان كيفية لنفس الماهية وما في بعض الشروح من انه لو سلم ان الامكان كيفية للنسبة فيجوز ان يكون الاحتياج اولا وبالذات للماهية وثانيا وبالعرض للوجود و الاتصاف فهذا المعنى لتقرير الجعل البسيط ساقط اذ الضرورة شاهدة بان الممكن بالذات هو المحتاج الى الجاعل بالذات وما هو المحتاج الى الجاعل بالذات هو اثر الجاعل والجعل بالذات فالجواب هو الجواب الاول ومنها ما ذكره بعض الشراح قال يرد على اصحاب الجعل البسيط اشكال عظيم ولنمهد لبيانه مقدمات المقدمة الاولى ان خلط الماهية بالوجود من حيث انه معنى غير مستقل ملحوظ بين الطرفين على انه مرآة لملاحظة حالهما لا يخلو اما ان يكون واجبا او ممكنا او ممتنعا اذ هم قد نصوا على ان قسمة المفهوم الى المواد الثلثة قسمة حاصرة لا يمكن ان يخرج منها واحد من المفهومات وظاهر ان خلط المهيات الممكنة بالوجود ليس بممتنع ولا واجب فلا بد ان يكون ممكنا ثم لا يمكن ان يقال ان امكانه بالعرض او ان امكانه عين امكان نفس الماهية اذ هم قد صرحوا بنفي الامكان بالغير ولا معنى لاتحاد الامكانين فان تعدد الممكنين يستلزم تعدد امكانيهما بالضرورة المقدمة الثانية ان الامكان هو المحوج الى المجعولية لا غير الثالثة ان تعدد السبب يستوجب تعدد المسبب لامتناع توارد سببين على مسبب واحد اذا تمهد هذا فنقول خلط المهية بالوجود حقيقة جوازية امكانية بحكم المقدمة الاولى فيكون محتاجا الى جعل الجاعل بحكم المقدمة الثانية فاما ان يتعلق به جعل الجاعل بالذات كما انه يتعلق بالماهية نفسها كذلك فهو خلاف ما اسسوه وثبت ما ادعاه المشاؤن وكان ذلك حقيقة جمعا بين المذهبين او يتعلق به جعل بالعرض فان ارادوا الواسطة في الثبوت فهو جعل بالذات فيكون هناك جعلان احدهما موقوف على الآخر فرجع الى الاول وان ارادوا الواسطة في العروض فيكون الجعل بالحقيقة ح جعل الذات ولم يتعلق بالخلط جعل بالحقيقة فامكانه حقيقة انما هو المحوج الى جعل الذات ثم امكان تلك الذات نفسها ايضا محوج الى جعل الذات فيلزم توارد السببين اعني الامكانين على مسبب واحد وهو افتقار الذات واللازم باطل بالمقدمة الثالثة انتهى كلامه بعبارته وانت تعلم ان هذا الكلام مع طوله لا يرجع الى طائل لانه لا يرتاب عاقل في ان الخلط من حيث هو رابطة بين المهية والوجود لا وجود له بنفسه في الواقع انما المتحقق في الواقع نفس الماهية والعقل ينتزع عنها الوجود وخلطها بالوجود نعم للوجود وخلط المهية بالوجود وجود ذهني منفرد عن الماهية بعد الانتزاع اذا تمهد هذا فنقول لما كان الموجود في الواقع امرا واحدا هو نفس الماهية كان الممكن في الواقع امرا واحدا هو نفس الماهية واما الوجود والخلط فاذ لا وجود لهما في الواقع ليسا بممكنين في الواقع اذ الممكن بنفسه في الواقع ما يصلح الوجود بنفسه في الواقع والوجود والخلط لكونهما معنيين انتزاعيين لا يصلحان الوجود بنفسهما في الواقع فلا يكونان ممكنين بنفسهما في الواقع لكن لما كانت الماهية منشأ انتزاعهما كان لهما تحقق في الواقع بعين تحقق الماهية لا بان يكون المتحقق هناك بالذات ثلثة اشياء المهية والوجود والخلط بل المتحقق امر واحد ينتزع العقل منه الوجود والخلط وكذا الحال في الامكان فهناك امكان واحد ينسب الى الماهية اولا بالذات

والی الوجود والخلط ثانیا وبالعرض والقوم انما صرحوا بنفی الامکان بالغیر بمعنی ان یکون امکان الشئ معلولا لغیرہ لا بمعنی ان یکون
ہناک امکان واحد منسوبا الی شئ اولا وبالذات والی شئ آخر منتزع عنہ ثانیا وبالعرض فان اراد ہذا القائل بقولہ فی المقدمۃ الاولی
ثم لا یمکن ان یقال ان امکانہ بالعرض اوان امکانہ عین امکان المہیۃ انہ لا یمکن ان یقال ان امکان الخلط معلول لغیرہ بمعنی ان
یکون الخلط فی حد ذاتہ واجبا او ممتنعا ثم یصیر ممکنا بسبب غیرہ فمسلم لکن لا یجدیہ اذ لا نقول بامکانہ بالعرض بہذا المعنی وان ارادانہ
لا یمکن ان یقال ان امکان الخلط ہو امکان لمصداقہ حقیقۃ وللخلط بالعرض فغیر مسلم وہم غیر مصرحین بہ وکذا ان اراد انہ لا یمکن
ان یقال ان امکانا واحدا ثابت لنفس المہیۃ وللخلط کلیہما حقیقۃ وبالذات فذلک مسلم لکنا لا نقول بہ وان اراد انہ لا یمکن ان یقال
ان امکانا واحدا ثابت لنفس المہیۃ اولا وبالذات وللخلط ثانیا وبالعرض فغیر مسلم وتعدد الممکنین انما یستلزم تعدد الامکانین
بالذات اذا کان الممکنان ذاتین مستقلین بالتحقق ولیس ہہنا کذلک اذ الذات المستقلۃ بالتحقق ہی نفس المہیۃ والخلط منتزع
عنہا وہذا کما ان فی الحمل بالعرض یکون وجود واحد منسوبا الی ذات الموضوع بالذات والی المحمول المنتزع بالعرض فکما ان تعدد الذاتین
فی الحمل بالعرض لا یستلزم تعدد الوجود بالذات کذلک تعدد الذاتین ہہنا لا یستلزم تعدد الامکان بالذات والسر فیہ ان الوجود والامکان
وغیرہما انما یتعدد بتعدد موصوفاتہا فی الواقع والموصوف المتحقق فی الواقع فیما نحن فیہ ہی نفس المہیۃ کما ان الموصوف بالوجود فی
الواقع فی الحمل بالعرض واحد ہی ذات الموضوع اذا عرفت ہذا فنقول المتحقق حقیقۃ فی الواقع ہی نفس المہیۃ وہی الممکنۃ بالذات
وہی المجعولۃ بالذات واما الوجود والخلط بہ فانہما تحققہما فی الواقع بالعرض فامکانہما فی الواقع بالعرض ومجعولیتہما فی الواقع بالعرض واما
من حیث وجودہما الذہنی المنفرد عن الماہیۃ بعد الانتزاع فہما ماہیتان منفردتان عن نفس الماہیۃ التی ہی فی الواقع مصداقہما وممکنتان
بالذات ومجعولتان بالذات جعلا بسیطا مغایر الجعل المہیۃ فی الواقع ولا ضیر فیہ فظہر ان ما ذکرہ تطویل بلا طائل وتہویل بلا غائل ثم لا یخفی
ان ہذا الاشکال ناہض علی اصحاب الجعل المؤلف ایضا لان نفس الماہیۃ لا تخلو عن المواد الثلث اذ القسمۃ الیہا حاصرۃ ولیست ممتنعۃ ولا
واجبۃ فہی ممکنۃ ولیس امکانہا بالعرض ولا نفس امکان الخلط اذ لا امکان بالغیر ولا معنی لاتحاد الامکانین فہی اما مجعولۃ بجعل وراء جعل الخلط
فیکون ذلک جمعا بین المذہبین او بعین جعل الخلط فیکون الجعل حقیقۃ ہو جعل الخلط فیکون کلا الامکانین علۃ لافتقار الخلط فیلزم توارد
السببین علی مسبب واحد فلا وجہ لتخصیص ہذا الاشکال بالجعل البسیط ومنہا ما اوردہ البعض الآخر من الشراح فقال ما ظہر لی وتقرر عندی و
ارجو ان یکون ہو الحق یقتضی تمہید مقدمات الاولی ان مصداق الحمل تصور لہ معنیان الاول المحکی عنہ للقضیۃ والثانی آلۃ صدق
الحمل بمعنی ما یکون علۃ لصدقہ بحیث لو لم تحقق لم یصدق القضیۃ وہو فی الحقیقۃ ما یکون علۃ للمعنی الاول فان صدق القضیۃ عبارۃ
عن کونہا مطابقۃ للمحکی عنہ فیکون علۃ الصدق ہی علۃ المحکی عنہ وبالعکس الثانیۃ ان المہیۃ من حیث ہی ہی لا بشرط شئ لیست الا
المحکی عنہ للذاتیات لا لغیرہا من العوارض وکلما یفرض سواہا یصدق سلبہا عن الماہیۃ سلبا بسیطا فی ہذہ المرتبۃ والمحکی عنہ لہ ہو الماہیۃ

مع امر انضمامی او انتزامی وہذا امما تقرر عندہم ویحکم بہ الفطرۃ السلیمۃ الیف الثالثۃ ان الوجدان السلیم یحکم بان مجعولیۃ کل مرتبۃ انما
تستتبع مجعولیۃ ما یحکی عنہ وینتزع منہ بل المجعولیتان مجعولیۃ واحدۃ ولا تستتبع مجعولیۃ مالیس یحکی عنہ ولا ینتزع منہ ولعل ہذا من المسلمات
بین الفریقین فکذا الحال فی الاستغناء عن الجاعل الرابعۃ ان العقود سواء کانت ہلیات بسیطۃ او ہلیات مرکبۃ لا تخلو عن وجود
رابطی فی درجۃ المحکی عنہ بین مبدا المحمول وذات الموضوع کیف ولو لم یکن ارتباط لمبدا المحمول بالموضوع لم یصدق الربط الایجابی
الذی ہو فی مرتبۃ الحکایۃ غایۃ الامر ان الاعراض التی ہی سوی الوجود لما کان لہا وجود سوی وجود الموضوع یکون وجود با فی
نفسہا ہو وجودہا للموضوع واما الوجود فلعدم احتیاجہ الی الوجود حتی یکون موجودا لا یکون لہ وجود فی نفسہ ہو وجودہ للموضوع اما انہ لا
یکون لہ وجود للموضوع ورابطۃ فکلا کما صرح بہ البعض فذلک الوجود الرابطی الذی یکون فی مرتبۃ المحکی عنہ قد یعبر عنہ بالاتصاف والعروض
والحلول والقیام وغیر ذلک وبالجملۃ کل معنی سوی الذاتیات لا ارتباط فی نفس الامر مع الموضوع مصحح لحملہ علیہ نعلم ذلک لا ارتباط اما
بالبرہان او بالحدس بمشاہدۃ الآثار وغیرہا ثم یحکم بصدق القضیۃ اذا تمہدت المقدمات فنقول المرتبۃ التی یعبرون عنہا بالفعلیۃ
والتقرر ویجعلونہا اثر الجعل البسیط بالذات اما المراد بہا نفس المہیۃ من حیث ہی ہی التی لیست الا مطابق حمل الذاتیات
دون العوارض سواء کانت وجودا او غیرہ فیکون مستتبعا لجعل ثبوت الذاتیات بل مجعولیۃ ہذا الثبوت لیست عبارۃ الا مجعولیۃ ہذہ
المرتبۃ فان مجعولیۃ کل قضیۃ کما اشرنا الیہ عبارۃ عن مجعولیۃ مطابقہا ولا یکون مستتبعا لصدق الہلیۃ البسیطۃ فان مرتبۃ الماہیۃ
من حیث ہی ہی بلا انضمام معنی زائد علیہا لیست بمطابق للہلیات الایجابیۃ سواء کانت ہلیات بسیطۃ او مرکبۃ بل ہی مطابق لسلبہا
فیحتاج صدق الوجود الی جعل مستانف لما ہو المحکی عنہ لان ارادوا بہا نفس المہیۃ مع خلط معنی زائد علیہا فیرجع المآل الی الجعل
المولف فان قلت المراد بہا المہیۃ من حیث ہی لکن مطابق جعل الوجود لیس ہو الماہیۃ من حیث نفسہا بل ہی من حیث استنادہا الی
الجاعل قلت اولا ان الاستناد الی الجاعل حیثیۃ تعلیلیۃ فہو المصداق بالمعنی الثانی والکلام فی المصداق بالمعنی الاول وعلی
التنزل لعل المقدمۃ الرابعۃ تکفی مؤنۃ دفعہ فان مطابق کل عقد کما عرفت فی تلک المقدمۃ لیس الا ارتباط محمولہ بموضوعہ وثبوتہ
لہ لا ارتباط معنی آخر بہ فالحق انہ لا یصلح الماہیۃ من حیث ہی ہی للمجعولیۃ کیف وہو یفضی الی جعل ثبوت الذاتیات للذات وہو خلاف
المقرر عند الفریقین ویحوج فی صدق حمل الوجود الی جعل مستانف لمطابقہ ولذا قال الشیخ ما جعل اللہ الشمش مشمشا بل جعل الشمش
موجودا فلیس المجعول الا ارتباط المعنی المصدری الانتزاعی للوجود مع موضوعہ من حیث ہو ارتباط انتہی کلامہ وانت بعد احاطتک
باصول قررناہا لدیک واذعانک بحقائق تلوناہا علیک لعلک تستیقن بان ما ذکرہ مع طولہ اوہی من نسج العناکب واوہن لان الوجود
لیس صفۃ منضمۃ الی المہیۃ بل ہو معنی انتزاعی منشا انتزاعہ نفس الماہیۃ بلا انضمام امر الیہا وزیادۃ معنی علیہا کما حققنا فیما سبق
وقد اعترف ہذا القائل بان الکلام انما ہو فی المعنی المصدری الانتزاعی للوجود کما یدل علی ذلک آخر کلامہ فمصداق قولنا المہیۃ موجودۃ

نفس المہیۃ لا المہیۃ مع انضمام امر الیہا کما ان مصداق الذاتیات ہی نفس الماہیۃ بلا فرق بین مفاہیم الذاتیات ومفہوم الوجود اصلا فی ہذا الحکم فمرادنا بالمرتبۃ التی نعبر عنہا بالتقرر والفعلیۃ ونجعلہا اثر الجعل البسیط بالذات ہی الماہیۃ من حیث ہی ہی کما انہا مصداق للذاتیات مصداق للوجود فیکون جعل ہذہ المرتبۃ مستتبعا لصدق الہلیۃ البسیطۃ کما انہ مستتبع لصدق الذاتیات وذلک لان الوجود الحقیقی اعنی مصداق الوجود المصدری عندنا نفس الماہیۃ فیکون نسبۃ الوجود المصدری الی المہیۃ کنسبۃ الانسانیۃ الی الانسان فکما ان ماہیۃ الانسان من حیث ہی ہی مصداق الانسانیۃ کذلک مصداق للوجود وانما یصح سلب الوجود عن الماہیۃ من حیث ہی ہی بمعنی ان الماہیۃ من حیث ہی ہی لیست عین الوجود المصدری لا بمعنی انہا لیست عین مصداقہ فالمجعول بالذات ہی نفس الماہیۃ وہی کما انہا مصداق للذاتیات کذلک مصداق للوجود فیکون الماہیۃ مخلوطۃ بالوجود وبالذاتیات مجعول بعین جعل نفس المہیۃ جعلا بسیطا وما قال انہ لا یصلح الماہیۃ من حیث ہی ہی للمجعولیۃ کیف وہو یفضی الی جعل ثبوت الذاتیات للذات وہو خلاف المقرر عند الفریقین ویحوج فی صدق حمل الوجود الی جعل مستانف لمطابقتہ ساقط اما الاول فلان جعل ثبوت الذاتیات للذات ان ارید بہ جعلہ بعین جعل الذات فہو لیس بمحال ولا خلاف المقرر عند الفریقین ضرورۃ ان الماہیۃ فی حال عدمہا لیست مخلوطۃ بالذاتیات لانہ لیس شیئا حین العدم واذا جعلت صارت مخلوطۃ بالذاتیات فخلطہا بالذاتیات حادث مجعول بعین جعل الذات وہذا المعنی لا ینکرہ احد من الاشراقیۃ والمشائیۃ انما ینکرہ مثل صاحب الافق المبین ولا اعتداد بطنین الذباب عند اولی الالباب وان ارید بہ جعل ثبوت الذاتیات للذات بجعل مستانف وراء جعل الذات فہو محال غیر لازم واما الثانی فلان مطابق صدق الوجود لما کان ہی الماہیۃ نفسہا فمجعولیۃ ثبوتہ للماہیۃ ہی مجعولیۃ المہیۃ نفسہا ومجعولیۃ المہیۃ نفسہا ہی مجعولیۃ مصداق الوجود لما ذکرہ ہذا القائل من ان مجعولیۃ مرتبۃ الحکایۃ ہی مجعولیۃ مرتبۃ المحکی عنہ فلا یحتاج بعد مجعولیۃ نفس الماہیۃ الی مجعولیۃ مستانفۃ لمصداق الوجود کما زعم فظہر ان ما ذکرہ شبہۃ وہمیۃ لا یرجی ان تکون ہی الحق ولعلک دریت بما ذکرنا ان الماہیۃ من حیث ہی ہی کما انہا مصداق للذاتیات کذلک مصداق للوجود فان مصداق الوجود عین الماہیۃ وانہا لا یصح سلب الوجود عنہا ولیست عین الوجود المصدری لا بمعنی انہا لیست عین مصداقہ فسقط ما ذکرہ فی المقدمۃ الثانیۃ ولعلک اذ دعنت الاصول کررت علیک وتحقیقات قررت لدیک بان الوجود المصدری لا ارتباط لہ بموضوعہ الا فی مرتبۃ الحکایۃ لا فی مرتبۃ المحکی عنہ اذ لیس فی مرتبۃ المحکی عنہ الا نفس المہیۃ ولیس فیہا شیئان احدہما مرتبط بالآخر ہما المہیۃ والوجود ولو کان کذلک لکان الوجود صفۃ منضمۃ الی الماہیۃ مع انہ معنی مصدری انتزاعی کما اعترف بہ ہذا القائل ایضا فظہر سقوط ما ذکرہ فی المقدمۃ الرابعۃ من ان العقود سواء کانت ہلیات بسیطۃ او مرکبۃ لا تخلو عن وجود رابطی فی درجۃ المحکی عنہ بین مبدأ المحمول وذات الموضوع الی آخر ما قال وذلک لان الکلام فی الوجود المصدری ولا تحقق لہ بنفسہ فی الواقع بل معنی تحققہ فی الواقع ہو تحقق منشأ انتزاعہ لا غیر واذا لم یکن لہ تحقق بنفسہ فی الواقع لم یمکن ان یکون

لہ ارتباط بموضوعہ الذی ہو منشار انتزاعہ فی مرتبۃ المحکی عنہ اذ تحقق الارتباط بین شیئین فی الواقع فرع تحقق ذینک الشیئین فیہ
وما ذکر من انہ لو لم یکن لمبدار المحمول ارتباط بالموضوع لم یصدق الربط الایجابی الذی ہو فی مرتبۃ الحکایۃ مم لاتری الی حمل الذات
علی نفسہا وحمل ذاتیاتہا علیہا اذ لا ارتباط ہناک فی الواقع بین الموضوع ومبدار المحمول وما ذکرہ انما یصح فیما اذا کان مبدار المحمول
صفۃ زائدۃ علی الموضوع والوجود لیس کذلک فمصداقہ نفس منشار انتزاعہ فالمحکی عنہ فی الہلیات البسیطۃ نفس ذات الموضوع بلا زیادۃ معنی علیہا ثم الوجود
الرابطی الذی یدعی ہذا القائل تحققہ فی مرتبۃ المحکی عنہ فی جمیع العقود اما عبارۃ عن النسبۃ الحاکیۃ فتحققہ فی مرتبۃ المحکی عنہ بدیہی البطلان فی المعاحل الیہ الایدعی تحققہا
فی مرتبۃ المحکی عنہ او عبارۃ عن الوجود المستقل الذی یلحقہ اعتبار غیر مستقل کوجود الاعراض فتحققہ فی مرتبۃ المحکی عنہ فی جمیع العقود
ایضا باطل اما اولا فلان ہذا المعنی غیر متحقق فی الہلیات البسیطۃ اذ لا وجود للوجود کما اعترف ہذا القائل فکیف یدعی تحقق ہذا المعنی
فی ما ہو المحکی عنہ للہلیات البسیطۃ وکیف یظن ان العقود کلہا لا تخلو عن ہذا الوجود الرابطی فی درجۃ المحکی عنہ واما ثانیا فلان
الاعراض الانتزاعیۃ کالزوجیۃ والفردیۃ وغیرہما لیس لہا فی الواقع وجود ینسب الی موضوعاتہا بل وجودہا ہو وجود موضوعاتہا
فلا تحقق ہذا المعنی فی کثیر من الہلیات المرکبۃ ایضا فی مرتبۃ المحکی عنہ الذی ہو عبارۃ عن الواقع فضلا عن الہلیات البسیطۃ او
عبارۃ عن الاتصاف والعروض المغایرین للمعنیین الاولین کما ہو مقتضی کلامہ فتحققہ فی جمیع العقود فی مرتبۃ المحکی عنہ ایضا باطل اما
اولا فلان ہذا المعنی من خرافات صاحب الافق المبین وہو غیر محصل بعد بل ما یفہم من العروض الا وجود العرض المنتسب الی
موضوعہ بانہ فیہ ومن الاتصاف الا کون الشیٔ موجودا لہ العرض فہو راجع الی الوجود المستقل الذی یلحقہ اعتبار غیر مستقل وقد بان
انہ غیر متحقق فی الہلیات البسیطۃ مطلقا وفی کثیر من الہلیات المرکبۃ فی المحکی عنہ ایضا واما ثانیا فلان الاتصاف والعروض ونحوہما
معان اعتباریۃ لا تصلح الوجود فی الواقع الا بمناشی انتزاعہا ومناشی انتزاعہا فی الصفات الانضمامیۃ ذوات الصفات الموجودۃ
فی الموصوفات او ذوات الموصوفات الموجودۃ فیہا الصفات فالاولی مناشی لانتزاع معنی العروض والثانیۃ مناشی لانتزاع
معنی الاتصاف واما فی الصفات الانتزاعیۃ فلا یصح ان یقال ان مناشی انتزاع ہذہ المعانی الاعتباریۃ فی الواقع الصفات
الانتزاعیۃ الموجودۃ فی موصوفاتہا او موصوفاتہا الموجودۃ فیہا تلک الصفات اذ لا وجود للصفات الانتزاعیۃ فی الواقع انما
الوجود لموصوفاتہا فحسب والذہن فی مرتبۃ الحکایۃ ینسب وجود موصوفاتہا الی مفہوماتہا المنتزعۃ فمناشی انتزاع ہذہ المعانی فی
الواقع ہہناک ہی مناشی انتزاع مبادی المحمولات التی ہی صفات انتزاعیۃ وعلی ہذا فالموجود فی الواقع فی مصادیق العقود
التی مبادی محمولاتہا انتزاعیۃ ہی ذات الموضوع لا غیر لکنہا بحیث ینتزع عنہا مبدار المحمول فلا یتحقق الوجود الرابطی فی مصادیقہا
ولما کان الوجود نفس صیرورۃ الذات وکان منشار انتزاعہ نفس المہیۃ بلا حیثیۃ زائدۃ کما حققناہ فیما سبق فمصداق حمل الوجود ہو
مصداق حمل الذاتیات وہی نفس الذات فہی کما انہا منشار لانتزاع الذاتیات ومنشار لارتباط الذاتیات بالذات کذلک ہی منشار

لانتزاع الوجود ولانتزاع ارتباط الوجود بها فما ذكره من تحقق الوجود الرابطي لي مرتبة المحكي عنه في جميع العقود وان اراد به تحقق مفهوم
الوجود الرابطي في تلك المرتبة فهذا باطل وان اراد به تحقق مصداقه فان اراد ان مصداقه مطلقا سواء كان نفس ذات الموضوع
فقط او هي مع معنى زائد عليها متحقق في تلك المرتبة في جميع العقود فمسلم لكن لا يجديه اذ هذا المعنى متحقق في مرتبة المحكي عنه
لحمل الذاتيات ايضا ولا يستلزم ذلك ان لا يكون مصداق الوجود هي نفس الماهية وان اراد ان للوجود الرابطي
مصداقا مغايرا لذات الموضوع متحققا في مرتبة المحكي عنه في جميع العقود فقد عرفت ان هذا لا يصح بل انما هو في القضايا
التي مبادي محمولاتها صفات انضمامية لا في الهليات البسيطة ولا في كثير من الهليات المركبة فظهر ان جل ما ذكره
سفسطة زينت بزخارف البرهان ومغلطة موهت لخلب البصائر والاذهان ولقد اطنبنا الكلام وارخينا الزمام تشحيذا للافهام
وكشفا للاوهام والله ولي التوفيق والالهام ومنها ما في بعض الشروح وحاصله انه لو كان للماهية مرتبة تقرر سابقة على الوجود
كما يحكم به الجعل البسيط لزم ان يكون المهية في تلك المرتبة معراة عن الوجود ويكون صدق حمل الوجود عليها في مرتبة متاخرة
عن هذه المرتبة وهو باطل لانها في المرتبة المتاخرة ان بقيت كما صدرت فعدم صدق الوجود في المرتبة الاولى وصدقه
في المرتبة الثانية ترجيح بلا مرجح وان لم تبق كما صدرت بل خلط بها معنى آخر انضمامي او انتزاعي فلم يكن المهية المتقررة
مصداقا لحمل الوجود فلم يكن صدورها كافيا في حمله بل يحتاج الى جعل مستانف للخلط فيرجع الى الجعل المولف هذا خلاصة
كلامه وانت تعلم ما فيه من الاختلال لان الوجود لما كان انتزاعيا لم يكن له وجود في الواقع انما الوجود لمنشاء انتزاعه
فمنشاء انتزاعه هو المتقرر وله تقدم على المعنى الانتزاعي للوجود تقدم المصداق على الصادق فان اريد بلزوم كون الماهية
في مرتبة التقرر معراة عن الوجود وكون صدق حمل الوجود عليها في مرتبة متاخرة لزوم كون الماهية في مرتبة التقرر معراة
عن الوجود بمعنى عدم كونها مصداقا للوجود فذلك غير لازم مما صورنا وان اريد لزوم كونها في مرتبة التقرر مغايرة لمفهوم الوجود
المصدري الحاصل في الذهن بعد الانتزاع ومتقدمة عليه تقدم المصداق على الصادق والمحكي عنه على الحكاية ومنشاء
الانتزاع على المنتزع فذلك لازم وملتزم ولا ضير في كون صدق الوجود عليها اعني في مرتبة الحكاية في مرتبة متاخرة عن
تقرر الماهية الذي هو مرتبة المصداق والمحكي عنه كيف وصدق الوجود في مرتبة الحكاية متوقف على انتزاع الوجود و
انتزاع الوجود متاخر عن تلك المرتبة المسماة بتقرر المهية وفعليتها لانها منشاء الانتزاع والماهية في المرتبة
المتاخرة باقية كما صدرت ولا يلزم الترجيح بلا مرجح فان الوجود لكونه منتزعا وحكاية لم يكن في المرتبة المتقدمة اعني مرتبة منشاء
الانتزاع والمحكي عنه وانما هو بعد الانتزاع في المرتبة المتاخرة فيحمل على الماهية بعد الانتزاع والسر فيه ان في المرتبة
المتقدمة وحدة بحتة ليس فيها شيئان الماهية والوجود حتى يقال ان الموجود صادق ومحمول على الماهية في تلك المرتبة واما

فی المرتبة المتاخرة فهناک شیئان الماهیة والوجود فیصح فیهما صدق الوجود وحمله علی الماهیة هذا غایة التحقیق والله ولی التوفیق
ومنها ان اثر الجعل البسیط هی نفس الماهیة لابشرط شئ فیلزم ان لایتعلق الجعل بالاشخاص اذ التشخص لیس هو نفس الماهیة
لابشرط شئ وهو خلاف مذهبهم والجواب ان متعلق الجعل اولا وبالذات هو نفس الماهیة لابشرط شئ فاذا تقررت
بافاضة الجاعل تشخصت فهی نفسها اذ فاضت من الجاعل مصداق للوجود والتشخص جمیعا فجعلها هو جعل التشخص بعینه ولیس
معنی تعلق الجعل بالتشخص الا ذلک لا ان الشئ یتشخص اولا ثم یتعلق به الجعل بعد التشخص ولو بعدیة بالذات فان ذلک
یفضی الی فعلیة الماهیة قبل الجعل واما علی سبیل الجعل المولف فالامر مشکل اذ لا یمکن علی ذلک المذهب جعل
الشخص موجودا لا بمعنی ان یکون المجعول هو التشخص بما هو تشخص اذ التشخص بما هو تشخص هی الماهیة المعروضة للوجود
الخاص بما هی کذلک فلا معنی لجعله موجودًا ولا بمعنی ان یکون المجعول هی نفس المهیة فان المجعول الیه ح اما الوجود
المطلق فیکون الجعل عبارة عن ضم کلی الی کلی فان الجعل المؤلف مآله الی ضم الوجود الی المهیة وخلط المهیة بالوجود و
المجعول والمجعول الیه علی هذا التقدیر هی المهیة والوجود المطلق وانضمام الکلیین لا یفید الهذیة کما تقرر عندهم واما الوجود
الخاص واذ الوجود عندهم من العوارض وخصوصیة العوارض فرع خصوصیة معروضاتها کما هو مسلم عند الفریقین فلا معنی
لخصوصیة الوجود مع کون المجعول هی نفس المهیة وقد ظهر بما ذکرنا برهان آخر علی ان الحق هو القول بالجعل البسیط وقد
لاح بما حققنا ان اثر الجعل البسیط هی نفس المهیة وهی عین التشخص ومصداق التشخص بلا انضمام معنی زائد الیها وان ما به
الاشتراک هی ما به الامتیاز کما ذهبنا الیه ونبهنا علیه اجمالا حیث حققنا ان الوجود عین الماهیة واما اثر الجعل المولف فهی
المهیة المخلوطة بالوجود فالقول بالجعل المؤلف انما یتیسر لو کان الماهیة مخلوطة بالوجود والوجود منضما الیها فی الواقع
ولیس الامر کذلک کما حققناه ومن العجائب ان بعض الشارحین بعد ما حقق ان اثر الجعل البسیط مرتبة الطبیعة بلا شرط
شئ واثر الجعل المولف مرتبة الطبیعة بشرط شئ وهو الخلط بالوجود اورد علی نفسه بانه علی هذا لا یتعلق الجعل بالذات بالجزئیات فانها
الماهیات بشرط شئ وهو خلاف مذهب الاشراقیة ثم اجاب عنه بان هذا الخلط یتصور فی الکلیات نظرا الی وجود الطبائع و
فی الجزئیات نظرا الی الوجود الخاص وکلا الخلطین یسمیان بشرط شئ هو الوجود انتهی وانت تعلم ان ما حققه من ان اثر
الجعل البسیط مرتبة الطبیعة بلا شرط شئ واثر الجعل المولف مرتبة الطبیعة بشرط شئ هو الخلط بالوجود کان مغایرا لما حققناه من ان الوجود علی مذهب الجعل البسیط هی الصیرورة
المصدریة التی التحقق فی الواقع الا المنشار انتزاعها الذی هو نفس المهیة بلا زیادة امر علیها وانضمام معنی الیها وهی الطبیعة بلا شرط شئ وعلی مذهب الجعل المولف صفة
انضمامیة متحققة فی الخارج حالة فی الماهیة الموصوفة بها فالموجود فی الخارج شیئان المهیة والوجود فاثر الجعل المولف المهیة المخلوطة بالوجود وهی مرتبة الطبیعة
بشرط شئ هو الخلط بالوجود فذلک صحیح لکن لا یتوجه علیه ما اورده علی نفسه فان الجزئیات علی رای اصحاب الجعل البسیط لیست هی

ہی الماہیات بشرط شئ بالمعنی الذی ہو اثر الجعل المؤلف فان الماہیۃ بشرط شئ التی ہی اثر الجعل المولف معناہا المہیۃ المنضمۃ الیہا صفۃ الوجود فان الوجود علی رائہم لیس صفۃ منضمۃ اصلا لا الی الکلیات ولا الی الجزئیات فلیس الکلی ہو الماہیۃ المنضمۃ الیہا صفۃ الوجود ولا الجزئی ہو الماہیۃ المنضمۃ الیہا صفۃ الوجود وان کان معناہ ان الفرق بین اثر الجعل البسیط وبین اثر الجعل المولف ہو الفرق بین مطلق الطبیعۃ وبین الطبیعۃ الخاصۃ سواء کان الوجود امرا انتزاعیا او صفۃ منضمۃ فذلک غیر صحیح اما اذا کان الوجود انتزاعیا فلا یستقیم القول بالجعل المؤلف اصلا اذ لا خلط بالوجود فی الواقع علی ہذا التقدیر اذ المتحقق فی الواقع علی ہذا التقدیر نفس الطبیعۃ لا الطبیعۃ مع الوجود اذ لا تحقق للوجود فی الواقع علی ہذا التقدیر لکونہ انتزاعیا انما التحقق لمنشاء انتزاعہ ہو نفس الطبیعۃ بلا زیادۃ امر علیہا واما اذا کان الوجود صفۃ منضمۃ فلا یستقیم القول بالجعل البسیط اذ لا یکون نفس المہیۃ علی ہذا التقدیر مصداقا للوجود فلا یستتبع جعلہا صدق الوجود علیہا بل یحتاج المہیۃ فی صدق الوجود علیہا الی جعل مولف بینہا وبین الوجود فلا یمکن ان یقال ان الفرق بین اثر الجعل المولف واثر الجعل البسیط ہو الفرق بین الشخص ای الطبیعۃ الخاصۃ وبین مطلق الطبیعۃ لا بشرط شئ واما ما ذکرہ ہذا القائل فی الجواب فلیس لہ معنی لان الوجود الخاص لیساوق التشخص فہو ماخوذ فی الطبائع الخاصۃ التی ہی الجزئیات فلا یمکن تخلل الجعل المؤلف بین الطبیعۃ الخاصۃ وبین الوجود الخاص فلا یمکن ان یکون خلط الجزئیات بالوجود الخاص اثر للجعل المولف ولا یمکن ان یوخذ الطبیعۃ الخاصۃ اعنی الشخص بالقیاس الی الوجود الخاص لا بشرط شئ وبشرط شئ فانہا الطبیعۃ الماخوذۃ مع الوجود الخاص فہی عبارۃ عن الطبیعۃ الماخوذۃ بشرط شئ والطبیعۃ الماخوذۃ بشرط شئ لا یمکن اخذہا لا بشرط ذلک الشئ نعم یمکن اخذ مطلق الطبیعۃ باعتبارین فافہم فان المقام دقیق وقد استوفینا الکلام فی ہذا المقام لکونہ مزلۃ للاقدام ومزلقۃ للافہام ومزدحما للاوہام لئلا یبقی للناظر تطلع الی النقض والاحکام والرد والابرام واللہ ولی الخیر والانعام ومفیض الحکمۃ والالہام قولہ بقولہ تعالی وجعل الظلمات والنور قال فی الحاشیۃ تتمتہ ان الجعل بمعنی التصییر لا یجوز قصرہ علی مفعول واحد بل یجب ذکر کلا مفعولیہ والجعل بمعنی الخلق یستدعی مفعولا واحدا وفی قولہ تعالی وجعل الظلمات اقتصر علی مفعول واحد فہو بمعنی الخلق لا بمعنی التصییر انتہی فسقط ما یتوہم من انہ یجوز ان یقال بحذف المفعول الثانی اعنی المجعول الیہ فی ہذہ الآیۃ الکریمۃ وبعض الشراح اورد علی ہذا الاستدلال معارضۃ بقولہ عز من قائل جعل الشمس ضیاء والقمر نورا واجاب عنہا بان ضیاء ونورا حالان من الشمس والقمر وانت تعلم ان ہذا کلہ خبط ظاہر اما المعارضۃ فلان اصحاب الجعل البسیط لا ینکرون استعمال الجعل بمعنی التصییر فی اللغۃ انما ینکرون تخلل الجعل بمعنی التصییر بین المہیۃ والوجود بالذات ولا یثبت ذلک بتلک الآیۃ الکریمۃ واستعمال الجعل بمعنی التصییر فی الکتاب العزیز غیر عزیز واما الجواب فتکلف مستغنی عنہ فلا یلتفت الیہ ثم ان الاستدلال بہذہ الآیۃ علی حقیۃ الجعل البسیط کما وقع من الشارح انحطاط من الافق المبین ناش من قلۃ التدبر فان غایۃ الامر ان الجعل فی ہذہ الآیۃ بمعنی الخلق واصحاب الجعل المؤلف لا ینکرون استعمال

لفظ الجعل فی معنی الخلق فی لسان العرب بل یقولون ان الخلق ہو تصییر المہیۃ موجودۃ فعندہم الجعل الذی لا یتعدی مفعولا
ثانیا بمعنی الخلق وہو عبارۃ عن تصییر المہیۃ موجودۃ فمعنی قولہ تعالی جعل الظلمات والنور عندہم خلق الظلمات والنور بمعنی
انہ تعالی صیرہما موجودتین فلا دلالۃ لذلک علی نفی الجعل المولف ولا علی حقیۃ الجعل البسیط ولو کان مجیٔ الجعل بمعنی الخلق
فی لغۃ العرب دلیلا علی حقیۃ الجعل البسیط کان استعمال لفظ الخلق فی الکتاب العزیز اول دلیل علی حقیۃ الجعل البسیط وبطلانہ
اظہر من ان یخفی فغایۃ ما فی ہذا البیان الذی حسبہ صاحب الافق المبین حجۃ ان الجعل جاء فی لغۃ العرب بمعنی آفریدن کما جاء
بمعنی گردانیدن چیزی چیزی ولا یلزم من مجیئہ بمعنی آفریدن بطلان الجعل المولف لان آفریدن عند اصحاب الجعل المؤلف عبارۃ
عن تصییر الشئ موجودا فتدبر ولا تتخبط **قولہ** بان الوجود نفس صیرورۃ الذات ہذا الاستدلال مذکور فی اوائل الافق المبین و
تقریرہ علی وجہ یخرجہ عن السفسطۃ وان کان اعز من ان ینالہ مثل صاحب الافق المبین ہو ان الوجود معنی اعتباری انتزاعی
وکذا اتصاف الماہیۃ بالوجود فلا تحقق لہما فی الواقع انما المتحقق فی الواقع منشاء انتزاعہما وہی نفس الماہیۃ بلا زیادۃ امر علیہا
فہما تابعان فی التحقق الواقعی لنفس الماہیۃ فان کان نفس الماہیۃ اثر الجعل بالذات فذلک ہو المطلوب وان لم یکن
نفس الماہیۃ اثر الجعل بالذات فاما ان لا یکون اثر الجعل اصلا فتکون واجبۃ او یکون اثر الجعل بالعرض فتکون تابعۃ فی
التحقق الواقعی للوجود والاتصاف وہو باطل اذ لیس لہما تحقق واقعی بالذات انما التحقق الواقعی لنفس الماہیۃ کما تبین فلا
مساغ لہذا الاحتمال بعد ما تحقق ان الوجود ہی الصیرورۃ المنتزعۃ ولیس صفۃ موجودۃ فی الخارج وعلی ہذا التقدیر لا یرد ما اوردہ
الشارح فی الشرح بقولہ اعترض علیہ لانہ لما لم یتعلق الجعل بما ہو منشاء لانتزاع الوجود والاتصاف امتنع تعلق الجعل بالوجود و
الاتصاف لانہما انتزاعیان فلا معنی لتعلق الجعل بہما الا التعلق بمنشاءہما سواء قیل بان مصداق الوجود فی الممکن حیثیۃ الاستناد الی الجاعل
بحسب نفس ذاتہ او بحسب الخلط بالوجود نعم لو کان الوجود صفۃ منضمۃ لکان لہذا الاعتراض وجہ اذ اثر الجعل علی ہذا التقدیر ہو خلط
الماہیۃ بالوجود ولیس الوجود والخلط بہ علی ہذا التقدیر انتزاعیین حتی یکون تقررہما فی الواقع بالعرض بتقرر نفس الماہیۃ بل ہما
متقرران علی ہذا التقدیر بالذات ولا یرد ایضا ما اورد علی صاحب الافق المبین ایضا من انہ ان اراد ان الماہیۃ اذا لم یکن مجعولا
بالذات ولم یکن اثر الجعل بالذات کانت مستغنیۃ عن الجعل مطلقا فتصیر واجبۃ فاللزوم ممنوع اذ لا یلزم من عدم المجعولیۃ
بالذات الاستغناء مطلقا حتی یلزم الوجوب ان اراد ان المہیۃ اذا لم تکن مجعولۃ اصلا لا بالذات ولا بالعرض یلزم استغناءہا عن الجعل
مطلقا فیلزم وجوبہا فاللزوم مسلم لکن اصحاب الجعل المولف لا یقولون بعدم مجعولیۃ الماہیۃ مطلقا بل یقولون انہا مجعولۃ
بالعرض فی ضمن جعل الاتصاف وذلک لانا قد بینا ان القول بعدم کون المہیۃ مجعولۃ بالذات کما یقول بہ المشائیۃ انما یتاتی
لو قیل بانہا لیست مجعولۃ مطلقا لا بالذات ولا بالعرض فانہا اذا لم تکن مجعولۃ بالذات فلا یمکن تعلق الجعل بالوجود والاتصاف

اصلا اذ لا معنی لتعلق الجعل بهما الا تعلق الجعل بمصداقهما وهی نفس الماهیة لکونهما منتزعین عنها نفسها بلا زیادة امر علیها وقد
لاح بما ذکرنا ان ما توهمه بعض الشراح مورداً علی صاحب الافق المبین من ان استغناء المهیة من حیث هی عن الجاعل لا یخرجها
عن حدود بقعة الامکان واحتیاجها الیه لا یدخلها فیها بل الوجوب الامکان مدارهما علی الاستغناء والاحتیاج فی ارتباط معنی
الوجود بها فی غایة السقوط لان معنی الوجود انتزاعی لا ارتباط له فی الواقع بنفس المهیة اذ تحقق الارتباط فی الواقع یستلزم تحقق طرفیه
فی الواقع ولا تحقق للوجود فی الواقع انما التحقق لمنشاء انتزاعه ولا یتصور تحقق الارتباط بتحقق امر واحد بل انما تحقق الوجود والارتباط
فی الواقع بتحقق نفس المهیة فمدار الوجوب الامکان علی استغناء نفس المهیة واحتیاجها ولا یمکن ان یقال ان هذا القائل یری الوجود
صفة منضمة اما اولا فلان هذا القائل مصرح فی هذا المقام من شرحه بان الکلام فی الوجود المصدری واما ثانیا فلان کلامه علی هذا التقدیر
مبنی علی کون الوجود صفة منضمة وهو فاسد فهذا ابناء فاسد علی فاسد **قوله** واعترض علیه حاصله ان کون مصداق الوجود فی الممکن حیثیة
استناده الی الجاعل مسلم لکنا نقول بان استناده الی الجاعل عبارة عن استناده الیه باعتبار الوجود فلا یلزم من عدم مجعولیة نفس ماهیة
الممکن وجوبها وانما کان یلزم لو لم یکن الممکن مستندا الی الجاعل اصلا لا باعتبار نفس المهیة ولا باعتبار الوجود ونحن لا نقول به بل نقول انه مستند
الی الجاعل باعتبار الوجود وهذا الاعتراض انما یتوجه علی تقریر صاحب الافق المبین واما اذا قررنا فهذا الاعتراض ساقط من الراس اذ حاصل
الاستدلال ان مصداق الوجود نفس الماهیة بلا زیادة امر علیها فان لم یکن اثر الجعل بالذات لم یکن اثرا له بالعرض والا لکانت تابعة
فی التحقق لما هو منتزع عنها وهو صریح البطلان فتکون واجبة وظاهر ان الاعتراض لا یتوجه علی هذا التقریر اصلا والجواب عن الاعتراض
انه لا یجوز ان یصدق الوجود علیها بحسب استنادها الی الجاعل باعتبار الوجود اذ لا تحقق للوجود فی الواقع لکونه انتزاعیا فلا یکون الماهیة
تابعة للوجود فی حکم الجعل کما عرفت سابقا وقد حاکم خاتم الحکماء قدس سره فی حواشی شرحه بین المستدل والمعترض بانه ان کان حیثیة الاستناد
الی الجاعل تقییدیة وجزء من مصداق الوجود فالحق مع المستدل اذ علی هذا التقدیر لا یمکن ان یقال ان تلک الحیثیة هی الاستناد باعتبار
الوجود کما قال المعترض اذ المصداق یجب تقدمه علی الصادق فاذا کانت هذه الحیثیة جزء من مصداق الوجود وجب تقدمها علی الوجود فیلزم
تقدم الاستناد بحسب الوجود علی الوجود وهو صریح البطلان فلا بد ان یکون تلک الحیثیة هی حیثیة الاستناد باعتبار نفس المهیة فثبت ما ادعاه
المستدل وان کانت الحیثیة تعلیلیة خارجة عن المصداق فلا ایراد وارد اذ یجوز علی هذا التقدیر ان یکون تلک الحیثیة حیثیة الاستناد باعتبار
الوجود کما قال المعترض ثم افاد انه لیطالب المستدل بالبرهان علی کون الحیثیة تقییدیة فی المصداق فان اتی بالبرهان علیه تم استدلاله
والا سقط هذا حاصل کلامه الشریف ولا یخفی متانته لکنک قد عرفت ان الاستناد باعتبار الوجود ان کان معناه الاستناد الی الجاعل
باعتبار الخلط بالوجود بان یکون اثر الجاعل بالذات هو الخلط بالوجود فهذا المعنی غیر معقول علی تقدیر کون الوجود هی صیرورة المنتزعة
فلا یصح ان یکون حیثیة تقییدیة لمصداق الوجود او حیثیة تعلیلیة له وان کان معناه الاستناد الی الجاعل باعتبار الوجود بان یکون اثر

الجاعل بالذات ہو مصداق الوجود اعنی نفس المہیۃ فکون حیثیۃ الاستناد باعتبار الوجود بہذا المعنی حیثیۃ تعلیلیۃ لصدق الوجود علی المہیۃ لا یضر المستدل بل یؤیدہ لان ذلک یثبت للجعل البسیط فالاعتراض ساقط علی تقدیر کون الوجود ہی الصیرورۃ المنتزعۃ وہذہ المقدمۃ اعنی کون الوجود ہی الصیرورۃ المنتزعۃ ماخوذۃ فی الاستدلال مبرہنۃ علیہا فیما سبق فالاستدلال تام والاعتراض ساقط سواء کانت حیثیۃ الاستناد باعتبار الوجود تقییدیۃ او تعلیلیۃ نعم ما قررناہ من البیان المتین اعز من ان یتشعرہ مثل صاحب الافق المبین فانہ مدار ما ذکرناہ علی ان الوجود الانتزاعی والخلطۃ لا یمکن ان یتعلق بہما الجعل الا بان یتعلق بمنشاء انتزاعہما وہو نفس المہیۃ فاذا فرض عدم تعلق الجعل بمنشاء انتزاعہما الذی ہو نفس الماہیۃ لم یتعلق الجعل بہما ایضاً بخلاف ما اذا کان الوجود صفۃ انضمامیۃ وصاحب الافق المبین لا یفرق بین الاتصاف بالانتزاعیات وبین الاتصاف بالانضمامیات فی المجعولیۃ والافتقار الی الجاعل کما نقلنا عنہ فی رد استدلال الشیخ المقتول علی الجعل البسیط وکشفنا وہمہ ہناک فلا نعیدہ **قولہ** وانت خبیر جواب عن الاعتراض حاصلہ بالنظر الدقیق ان الوجود نفس الصیرورۃ المصدریۃ الانتزاعیۃ ومصداقہ نفس الماہیۃ بلا زیادۃ امر علیہا والوجود حکایۃ عنہا فلا یعقل الاستناد باعتبار الوجود الا بمعنی استناد مصداقہ الذی ہو نفس الماہیۃ فاذا فرض ان نفس الماہیۃ لیست اثر الجعل لا یکون الافتقار والاستناد الی الجاعل باعتبار الوجود ایضاً فعلی تقدیر انتفاء الجعل البسیط یلزم استغناء المہیۃ عن الجاعل فی صدق الوجود ایضاً فیلزم وجوبہا ولا یمکن ان یکون صدق الوجود علیہا بحسب استنادہا الی الجاعل من حیث الوجود کما زعمہ المعترض وہذا التقریر ہو بعینہ ما ذکرناہ اولاً وہو المطابق لما قال الشارح فی الحاشیۃ علی ما سیاتی نقلہ انشاء اللہ تعالی فلا یرد ان عدم انسلاخ فعلیۃ الذات عن الوجود مسلم لکن فعلیۃ الذات عند الخصم لیست الا بصیرورۃ الذات متصفۃ بالوجود وقبل الاتصاف لم یکن ذات فاستغناء الذات عن الجعل بالذات لا یوجب استغناء الاتصاف وذلک لان کون فعلیۃ الذات بصیرورۃ الذات متصفۃ بالوجود انما یستقیم لو کان للذات اتصاف بالوجود فی الواقع بان یکون الوجود صفۃ منضمۃ الیہا واما اذا کان الوجود عبارۃ عن الصیرورۃ المنتزعۃ کان اتصاف الذات بہ منتزعاً عن الذات نفسہا التی نسمیہا بالفعلیۃ اذ الفعلیۃ لیست امراً زائداً علی نفس الذات فکیف یکون الفعلیۃ بصیرورۃ الذات متصفۃ بالوجود فان منشاء الانتزاع سابق علی المنتزع لا محالۃ وقد ثبت ان الوجود ہی الصیرورۃ المصدریۃ وانہ لیس صفۃ انضمامیۃ وہذہ المقدمۃ ماخوذۃ فی الاستدلال وعلیہا مبنی کلام الشارح وقد لاح بما ذکرنا سقوط ما توہم بعض الشراح من ان حاصل الجواب یرجع الی ان الوجود مساوق للتقرر فالاستغناء فی التقرر یستلزم الاستغناء فی الوجود وہذا لو تم لزم علی اصحاب الجعل البسیط ایضاً وجوب الماہیۃ الممکنۃ اذ لم یتعلق الجعل عندہم بمرتبۃ الوجود فالمہیۃ فی مرتبۃ الوجود مستغنیۃ عن الجعل عندہم فیکون فی مرتبۃ التقرر ایضاً مستغنیۃ عن الجعل بناء علی المساوقۃ وذلک لان حاصل الجواب استتباع فعلیۃ الذات وتقررہا لصدق الوجود لکونہا مصداقاً لہ وذلک ضروری علی تقدیر کون الوجود ہی الصیرورۃ المنتزعۃ ولا ریب فی ان الاستغناء فی مرتبۃ المصداق یستلزم الاستغناء فی مرتبۃ الصادق کما ان الحاجۃ فی مرتبۃ المصداق یستلزم الحاجۃ فی مرتبۃ الصادق بل لا معنی للحاجۃ والغنی فی مرتبۃ الصادق سوی الحاجۃ والغنی فی مرتبۃ المصداق فاصحاب الجعل المولف لما نفوا حاجۃ نفس الماہیۃ التی ہی المصداق

الی الجاعل لزمہم ان ینفوا احاجۃ خلطہا بالوجود الذی ہو حکایۃ عن نفس الماہیۃ الیہ ایضا اذ لا معنی لحاجۃ الحکایۃ الا حاجۃ المحکی عنہ فیلزم
علیہم وجوب المہیۃ واما اصحاب الجعل البسیط فلما ادعوا احتیاجہ مرتبۃ المصداق الذی ہو نفس المہیۃ فقد ادعوا احتیاجہ مرتبۃ الصادق
التی ہی مرتبۃ الوجود وخلط المہیۃ بہ اذ لا معنی لحاجۃ مرتبۃ الصادق الا احاجۃ مرتبۃ المصداق فلا یلزمہم القول بوجوب المہیۃ فان قلت
استتباع فعلیۃ الذات وتقررہا لصدق الوجود مبنی علی تخییل الجعل البسیط فیکون بناء الکلام علیہ مصادرۃ علی المطلوب قلت انما
بناءہ علی کون الوجود ہی الصیرورۃ المنتزعۃ وعدم کونہ صفۃ انضمامیۃ وعلیہ بناء القول بالجعل البسیط فلا مصادرۃ **قولہ** کما ہو
المسلم لدی الفریقین قال فی الحاشیۃ لان القول بتقرر الماہیات منفکۃ عن الوجود مخصوص ببعض المتکلمین وہم المعتزلۃ واما
الاشاعرۃ والحکماء کلہم فینکرونہ ویبطلونہ کما ہو المذکور فی الکتب الکلامیۃ انتہی وانت تعلم ان بناء کلام الشارح فی الجواب عن
الاعتراض علی عدم انسلاخ الفعلیۃ والتقرر عن الوجود بمعنی استتباع الفعلیۃ والتقرر لصدق الوجود الذی ہو عبارۃ عن الصیرورۃ
المصدریۃ کما عرفت وہذا لیس مسلما عند الفریقین بل انما ہو عند اصحاب الجعل البسیط فہذا الکلام من الشارح سفسطۃ لا دخل لہا
فی الجواب **قولہ** کانت مستغنیۃ ایضا فی صدق الوجود قال فی الحاشیۃ اذ لا معنی لافتقار المہیۃ واستنادہا الی الجاعل من حیث الوجود
الا افتقارہا واستنادہا الیہ فی سنخ تقررہا لان افتقار الامور الانتزاعیۃ واستنادہا الی العلۃ لیس لہ معنی محصل الا افتقار منشاء انتزاعہا
ومطابقہا واستنادہ الیہا والوجود امر انتزاعی اذ ہو عبارۃ عن صیرورۃ الذات ووقوعہا فی ظرف ومنشاء انتزاعہ ومطابق حملہ انما
ہو سنخ تقررہا کما سبق فتذکر فان قیل مرتبۃ التقرر عبارۃ عن مرتبۃ نفس المہیۃ وفعلیۃ نفس ذاتہا وہی لا تصلح ان تتعلق بہا الجعل
بالذات لانہا امر وحدانی ومتعلق الجعل مفاد الہیئۃ الترکیبیۃ ولا یلزم منہ الاستغناء مطلقا لانہا تابعۃ لجعل الوجود ای مفاد قولنا الانسان
موجود مثلا قیل فیلزم حران یکون مرتبۃ المعروض ای مرتبۃ نفس المہیۃ تابعۃ لمرتبۃ العارض ای الوجود واتصافہا بہ ومتاخرۃ عنہا وہو باطل ایضا لو کانت مرتبۃ
المہیۃ مستغنیۃ عن الجعل بحسب نفسہا کانت مستغنیۃ عنہ بحسب الاتصاف بالوجود ایضا لامتناع تاخر المعروض عن العارض وامتناع تاخر الطرف عن النسبۃ فیلزم الاستغناء
عنہ مطلقا وہو ینافی الامکان ولا یصح تعلق الجعل البسیط الا بالامر الوحدانی وبہذا ظہر برہان آخر علی اثبات الجعل البسیط لان المہیۃ اما ان تتعلق بہا الجعل بالذات
فہو المطلوب واما بالعرض وہو باطل لما ذکرنا من امتناع تقدم العارض علی المعروض وتقدم النسبۃ علی الطرف ولا بالذات ولا بالعرض وہو ینافی الامکان الذاتی انتہی
وہذا الکلام صریح فیما قررنا بہ کلامہ واما البرہان الذی ذکرہ فقد اسلفنا مالہ وما علیہ فلا نعیدہ **قولہ** ای بالجعل البسیط لا یخفی بعدہ لفظا
ومعنی **قولہ** وغایۃ مقصودۃ انکار الفاعل یفضی الی انکار الغایۃ لانہا علۃ لفاعلیۃ الفاعل وانکار الغایۃ یمکن مع الاذعان بالفاعل
اما لکون الفاعل کاملا فی الفاعلیۃ غیر محتاج فیہا الی ادراک غرض وغایۃ او لعدم کونہ فاعلا بالارادۃ والاختیار او لکونہ عابثا **قولہ**
وہم قد خالفوا البدیہۃ لما کانت الممکنات فی انفسہا متساویۃ طرفی الوجود والعدم ولم یکن وجودہا ضروریا لذواتہا والا امتنع عدمہا
ولا عدمہا ضروریا والا امتنع وجودہا فلا بد لتحقق وجودہا وعدمہا وترجح احد الطرفین المتساویین علی الآخر من مرجح خارج عن

ذواتہا ترجح احد طرفیہا علی الآخر حتی تحقق ذلک الطرف فالقول بان وجودہا من غیر سبب موجد تجویز لترجح احد المتساویین

علی الآخر من غیر مرجح وہو بدیہی البطلان لا یرتاب فی بطلانہ من لم یقتدر علی الکسب کالبلہ والصبیان لانہم ان عرض علیہم

ان احدی کفتی المیزان المتعادلتین خفۃ وثقلا ارتفعت والاخری ان خفضت من دون سبب اصلا جالوہ بالبدیہۃ فہؤلاء

السفہاء اخف عقولا واوہاما وافرط جہلا واوہاما واضعف احلاما وافہاما من الطفل الذین لم یفطموا بعد عن اللبان وان لم یرتضعوا

بدر الکسب والبرہان فان قلت اکثر العقلاء جوزوا الترجیح بلا مرجح کالمتکلمین المخصصین لکون الحوادث بوقت دون

وقت مع استواء نسبۃ الفاعل جل ذکرہ الی جمیع الازمنۃ لکونہ مفارقا قدسیا وکالاشاعرۃ النافین للحسن والقبح العقلیین القائلین

بتخصیص بعض افعال العباد بالوجوب وبعضہا بالحرمۃ وبعضہا بالندب وبعضہا بالکراہۃ وبعضہا بالاباحۃ بلا مخصص فی

ذواتہا قلنا المرجح ہناک ارادۃ الفاعل المختار فلیس ہناک ترجح بلا مرجح کالہارب یسلک احد الطرفین المتساویین والجائع

یاکل احد الرغیفین لذلک فالمرجح ہناک نفس الارادۃ وہذا غیر ممنوع بخلاف وجود الممکنات بلا موجد اذ لا مرجح ہہنا اصلا فان

قلت لعل النافین لوجود الصانع یقولون ان احد الطرفین اولی ببعض الممکنات بالنظر الی ذواتہا فالممکن الذی وجودہ اولی

بہ من العدم غیر محتاج فی ترجیح احد طرفیہ الی سبب فیکون ہو موجودا بنفسہ ویکون غیرہ موجودا بایجاد ذلک الممکن ایاہ قلت

قد ابطلنا کون احد الطرفین اولی بالممکن من الآخر فیما سبق فتذکر **قولہ** وتحقق ما بالعرض بدون ما بالذات لما عرفت ان الممکن

لا یمکن ان یوجد بنفسہ فلا بد لوجودہ من مرجح فذلک المرجح اما ممکن فالکلام فیہ او واجب وہو المطلوب فمن ینفی وجود الواجب

یلزمہ تجویز تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات اذ کل ممکن یفرض فہو ما بالعرض بالقیاس الی ما یرجح وجودہ ولیس ہناک علی تقدیر

ما یتوہمون واجب یکون موجودا بالذات فالقول بوجود الممکنات مع نفی السبب الموجد الواجب الموجود بالذات تجویز لتحقق

ما بالعرض وہو الممکن بدون ما بالذات وہو الواجب جل شانہ وذلک باطل بالبدیہۃ العقلیۃ ولا یمکن ان یکون مرجح وجود کل

ممکن ممکن آخر الی لا نہایۃ اذ مجموع سلسلۃ الممکنات اللامتناہیۃ ممکن فلا یترجح وجودہ فذلک المجموع ما بالعرض فیمتنع تحقق السلسلۃ

اللامتناہیۃ راسا من دون ان ینتہی الی ما بالذات وہو الواجب سبحانہ ولا یمکن ان یقال ان مجموع السلسلۃ موجود بالذات لان

کونہا موجودۃ بالذات اما من قبل آحادہا او من قبل صفۃ الاجتماع والاول صریح البطلان اذ کل من الآحاد ما بالعرض وکذا الثانی اذ

الاجتماع فرع الآحاد فاذا لم یکن احد من الآحاد ما بالذات لم یکن صفۃ الاجتماع ما بالذات فلم یکن المجموع موجودا بالذات فثبت وجود موجود

بالذات واجب لذاتہ وہو المدعی **قولہ** منہا انہ لو کان للممکن حاصلہ ان الممکن لو احتاج فی وجودہ الی المؤثر فلا بد من ان یکون

فی المؤثر صفۃ المؤثریۃ والا لم یکن المؤثر مؤثرا واللازم باطل لانہ لو کان فی المؤثر مؤثریۃ لکانت المؤثریۃ اما صفۃ عدمیۃ وہو ظاہر

البطلان او صفۃ وجودیۃ وہو ایضا باطل اذ علی ہذا التقدیر یکون لہا وجود البتۃ والوجود اما ذہنی او خارجی فان کان لہا

وجود ذہنی فقط فیکون الحکم علی المؤثر بانہ مؤثر فی الخارج جہلا ای غیر مطابق للواقع اذ لا مؤثر فی الخارج علی ہذا التقدیر وان کان لہا
وجود خارجی ایضا بان تکون صفۃ قائمۃ بالمؤثر منضمۃ الیہ کانت ممکنۃ اذ الواجب یستحیل قیامہ بالغیر فتکون محتاجۃ الی المؤثر اذ کل
ممکن محتاج الی المؤثر عندکم فیکون فی المؤثر مؤثریۃ اخری یتاثر بہا المؤثریۃ الاولی وینساق الکلام فی ہذہ المؤثریۃ فیلزم التسلسل
فی الموجودات الخارجیۃ وہی المؤثریات الموجودۃ فی الخارج علی ہذا التقدیر واحتمال ان یکون للمؤثریۃ وجود فی الخارج ولا یکون
لہ وجود ذہنی اصلا باطل ببطلان الشق الثانی مع کونہ باطلا بوجہ آخر ہو انہ لو لم یکن للمؤثریۃ وجود ذہنی امتنع ان یحکم الذہن
علی المؤثر بانہ مؤثر اذ ہذا الحکم فرع تصور المؤثریۃ وہو یستلزم الوجود الذہنی للمؤثریۃ **قولہ** والجواب ان المؤثریۃ اعلم ان الاحری
فی الاجابۃ عن شبہات ہذہ الفئۃ النافیۃ لوجود الصانع ان یسلک ولا سبیل الجدل فانہ للخصم اکبت ثم سبیل التحقیق والبرہان فانہ للحق
اثبت فالاجدر ان یقال اولا لو تم ما ذکرتم لزم امتناع وجود الممکنات مطلقا مع انکم قائلون بوجودہا بلا موجد تقریرا للزوم انہ لو کان
الممکن موجودا لکان فیہ موجودیۃ وہی لیست عدمیۃ فہی صفۃ وجودیۃ فوجودہا اما فی الذہن فقط فیکون الحکم بہا فی الخارج جہلا غیر
مطابق للواقع او فی الخارج ایضا فیکون لہا موجودیۃ فی الخارج فیکون لہا موجودیۃ اخری فی الخارج والکلام فیہا الکلام او فی
الخارج فقط فیمتنع ان یحکم الذہن علی الموجود بالموجودیۃ فما ہو جوابکم فہو جوابنا ثم یقال فی الحل ان المؤثریۃ صفۃ انتزاعیۃ لکونہا امرا
اضافیا فلا وجود لہا بنفسہا فی الخارج ولا یلزم ان یکون الحکم بہا فی الخارج جہلا غیر مطابق للواقع وانما کان یلزم لو لم یکن لہا
منشاء الانتزاع فی الخارج ولیس کذلک اذ منشاء انتزاعہا ہو ذات المؤثر التی اوجدت الاثر فی الخارج فہی معنی اضافی تنتزعہ العقل
من ذات المؤثر عند تعقل صدور الاثر منہا ووجود منشاء انتزاعہا فی الخارج کاف فی کون الحکم بکون المؤثر مؤثرا فی الخارج مطابقا
للواقع فان واقعیۃ الانتزاعیات عبارۃ عن واقعیۃ مناشیہا وہذا کما ان الموجودیۃ صفۃ انتزاعیۃ لا وجود لہا بنفسہا فی الخارج ولیس الحکم بہا
فی الخارج جہلا لکون منشاء انتزاعہا وہو نفس ذات الموجود موجودا فی الخارج والحاصل انکم ان اردتم بالصفۃ العدمیۃ فی قولکم
لو کانت المؤثریۃ فی المؤثر لکانت اما عدمیۃ ما یکون العدم ماخوذا فیہ فکون عدمیۃ المؤثریۃ ظاہرۃ البطلان مسلم لکن لا یلزم منہ الا ان
یکون المؤثریۃ وجودیۃ بمعنی ما لا یکون العدم ماخوذا فیہ لا ان تکون وجودیۃ بمعنی ما یکون موجودا فی الخارج فکم من وجودی بمعنی ما لا یکون
العدم ماخوذا فیہ لیس موجودا فی الخارج کالوجود وغیرہ من الصفات الانتزاعیۃ وان اردتم بہا ما لا یکون موجودا فی الخارج فکون
المؤثریۃ عدمیۃ غیر ظاہر البطلان ولا یلزم من عدم کونہا موجودۃ فی الخارج ان لا یکون المؤثر متصفا بہا فی الخارج فانہ شتان
بین ان یکون الصفۃ نفسہا موجودۃ فی الخارج وبین ان یکون الشئ موصوفا بہا فی الخارج فان من الصفات ما لیس موجودا فی الخارج
وان کان الموصوف موصوفا بہ فی الخارج کالفوقیۃ فانہا نفسہا لیست موجودۃ فی الخارج مع ان الفلک موصوف بہا فی الخارج
ویمکن ان یقرر بانا نختار ان المؤثریۃ وجودیۃ موجودۃ فی الذہن قولکم فیلزم ان یکون الحکم بہا فی الخارج جہلا قلنا ممنوع وانما یلزم

ولو لم یکن منشاء انتزاعها موجودا فی الخارج بل کان وجودها فی خصوص لحاظ العقل تعملة ویمکن ان یقرر بانا نختار ان الموثریة وجودیة موجودة
فی الخارج لکن الوجود فی الخارج اعم من وجود الشئ بنفسه ووجوده بمنشاء انتزاعه والموثریة موجودة فی الخارج بمنشاء انتزاعه فلا یحتاج
فی الخارج الی موثریة اخری والمآل واحد **قوله** اذ هی ثابتة فی نفس الامر یعنی ان الموثریة ثابتة بثبوت منشاء انتزاعها فیها
لا بثبوت متمایز عن ثبوت المنشاء ولیس ثبوتها مقصورا علی خصوص لحاظ العقل حتی یکون وجودها اختراعیا بتعمل العقل فحالها
کحال الفوقیة فکما ان الفوقیة ثابتة فی نفس الامر بثبوت منشئها کذلک الموثریة **قوله** منها ان التاثیر اما فی حال الوجود تقریره ان الممکن لو کان محتاجا فی وجوده الی تاثیر
موثر فلا یخلو اما ان یکون تاثیر الموثر فیه فی حال وجوده او فی حال عدمه والتالی باطل بکلا شقیه فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه
لا واسطة بین الوجود والعدم واما بطلان الشق الاول من التالی فلانه مستلزم لتحصیل الحاصل وهو صریح البطلان واما بطلان
الشق الثانی منه فلانه مستلزم لاجتماع النقیضین اذ المفروض ان تاثیر الموجد فی الممکن حال کونه معدوما فیکون موجودا بهذا
التاثیر حین کونه معدوما فیلزم اجتماع الوجود والعدم وهو اجتماع النقیضین وهذا البیان جار فی العدم ایضا فیقال لو کان الممکن
محتاجا فی عدمه الی الموثر کان تاثیره فی العدم اما حال العدم فیلزم تحصیل الحاصل او حین وجود الممکن فیلزم اجتماع النقیضین
فالممکن لیس محتاجا الی الموثر اصلا لا فی وجوده ولا فی عدمه **قوله** والجواب انه فرق ما قد عرفت ان الاولی فی جوابهم الزامهم
اولا ثم تحقیق الحق فیقال اولا لو تم الدلیل لزم امتناع وجود الممکن مع انهم قائلون بوجوده بیان اللزوم انه لو کان الممکن موجودا
لکان موجودا اما حین کونه موجودا فیلزم حصول الحاصل وهو کتحصیل الحاصل او حین کونه معدوما وهو یستلزم اجتماع النقیضین
وکذا لو عدم الممکن لکان معدوما اما حین کونه معدوما فیلزم حصول الحاصل او حین کونه موجودا فیلزم اجتماع النقیضین ثم یقال
فی الحل ان تاثیر الموثر فی وجود الممکن حین وجوده الحاصل بذلک التاثیر لا فی حال وجود حاصل له قبل التاثیر فاللازم هو تحصیل
الحاصل بذلک التحصیل وهو غیر مستحیل والمستحیل هو تحصیل الحاصل قبل ذلک التحصیل غیر لازم ولیس تاثیر الموثر فی وجوده
حال کونه معدوما حتی یلزم اجتماع النقیضین کما ان وجود الممکن انما هو حین کونه موجودا بذلک الوجود لا حین کونه موجودا بوجود
قبل ذلک الوجود حتی یلزم حصول الحاصل المستحیل ولا حین کونه معدوما وکذا تاثیر الموثر فی عدم الممکن انما هو حین عدمه الحاصل
بذلک التاثیر لا حین عدم له حاصل من قبل حتی یلزم تحصیل الحاصل المستحیل ولا حین وجوده حتی یلزم اجتماع النقیضین کما ان عدم
الممکن انما هو حال کونه معدوما بذلک العدم لا حین کونه معدوما بعدم له حاصل من قبل حتی یلزم حصول الحاصل المستحیل
ولا حین کونه موجودا حتی یلزم اجتماع النقیضین ومنشاء الغلط ان احد شقی الترديد هو حصول الاثر فی زمان حصوله وتحصیل الحاصل
المستحیل انما یلزم من اخذ الاثر بشرط حصوله اے من تقدیر ان التاثیر فی الوجود او العدم الماخوذین مع وصف الحصول والمستدل
لم یفرق بین اخذ الاثر فی زمان حصوله وبین اخذه بشرط حصوله فالزم تحصیل الحاصل المستحیل اللازم علی تقدیر حصول الاثر بشرط حصوله علی تقدیر حصول الاثر

فی زمان حصولہ ایضاً وشتان بینہما کما لا یخفی **قولہ** او فی الوجود لعلک تقول الوجود ایضاً امر اعتباری انتزاعی فہذا الشق باطل

بابطال الشق الثالث فلا حاجۃ فی ابطالہ الی ان یساق فیہ الکلام الذی سبق فی ابطال الشق الاول فنقول تعیین الطریق غیر

واجب علی المناظر والسر فی ابطال ہذا الشق بما ابطل بہ الشق الاول وعدم ابطالہ بما ابطل بہ الشق الثالث ان الوجود عند بعضہم لیس اعتباریا

عقلیا بل ہو صفۃ منضمۃ فی الماہیۃ موجودۃ فی الخارج فابطل ہذا الشق بما ہو جار علی تقدیر کون الوجود انتزاعیا وعلی تقدیر کونہ صفۃ

منضمۃ **قولہ** او فی اتصاف الماہیۃ بالوجود کما ذہب الیہ اصحاب الجعل المؤلف **قولہ** والجواب الاولی فی جواب ہؤلاء السفہاء

الزاعم اولا بان الماہیۃ قد تکون معدومۃ عندکم ایضاً وح یصدق سلبہا عن نفسہ لان صدق الربط الایجابی یستدعی وجود الموضوع

فاذا وجدت صارت نفسہا فلو کان سلب الشئ عن نفسہ مستحیلا مطلقا لزمت الاستحالۃ علی ہؤلاء ایضاً ثم الحل بان سلب الشئ عن نفسہ

انما یستحیل اذا کان الشئ موجودا واما حین عدمہ فالموجبات باسرہا کاذبۃ والسوالب باسرہا صادقۃ فعند عدم المؤثر او عدم التاثیر

یکون الانسان معدوما فیکون مسلوبا عن نفسہ وتکون السالبۃ القائلۃ لیس الانسان بانسان صادقۃ حین عدمہ فاذا وجد بایجاد

الجاعل صار انسانا فاثر الجعل ہو نفس الانسان الذی ہو مصداق القضیۃ القائلۃ الانسان انسان ولا یلزم المجعولیۃ الذاتیۃ المستحیلۃ

فان المستحیل ان یتعلق الجعل بکون الشئ نفسہ وذاتیا من ذاتیاتہ بعد تقرر ذلک الشئ ولا یستحیل ان یتعلق الجعل بنفس التقرر الذی

ہو مصداق ثبوت الشئ لنفسہ وثبوت ذاتیاتہ لہ فاثر الجعل بالذات ہی نفس الماہیۃ لا کونہا ماہیۃ ولا کونہا موجودۃ وما یلزم من کون

الماہیۃ مجعولۃ وہو ان یکون کون الماہیۃ ماہیۃ مجعولۃ بعین جعل مصداقہ الذی ہو نفس الماہیۃ غیر مستحیل ہو الحق فی الجواب واما ماذکرہ

الشارح فی الجواب تقلیدا منہ لصاحب الافق المبین جریا علی عادتہ ففی غایۃ السقوط فان التاثیر لما کان فی الماہیۃ وہی مصداق حملہا

علی نفسہا وحمل ذاتیاتہا علیہا فکما یلزم من عدم المؤثر او عدم التاثیر لیسیۃ نفس الانسان کذلک یلزم منہ عدم کون الانسان انسانا

ایضاً ولا اصدق حین عدم المؤثر او عدم التاثیر المستلزم للیسیۃ نفس الانسان القضیۃ القائلۃ الانسان انسان وہو صریح البطلان

اذ صدق الموجبۃ یستلزم وجود الموضوع وتقررہ ولما لزم من عدم المؤثر او عدم التاثیر عدم کون الانسان انسانا لزم من وجود المؤثر

والتاثیر کون الانسان انسانا ایضاً وقد مر ما یتعلق بہذا المقام بابسط تفصیل فی فواتح مبحث الجعل فسقط ما توہم صاحب الافق المبین

من ان الماہیۃ السوادیۃ مغایرۃ لکون السوادیۃ سوادیۃ والمدعی ان کون السوادیۃ سوادیۃ لیست بجعل جاعل والدلیل علی ان

کون السواد سوادا لیس مجعولا وکون السواد من الغیر لیس علۃ لعدم کون السواد سوادا عند عدم الغیر بل انما ہو علۃ لبطلان نفس

السواد عند عدم الغیر وانما علۃ ذلک کون السواد سوادا من الغیر ولیس کون نفس السواد من الغیر یستلزم کون السواد سوادا

من الغیر انتہی ولا یخفی علی من رزق الفہم ان الماہیۃ السوادیۃ وان کانت مغایرۃ لکون السوادیۃ سوادیۃ لکنہا لیست مغایرۃ لہ

مصداقا بل مصداق کون السوادیۃ سوادیۃ ہی نفس الماہیۃ السوادیۃ وکون السواد من الغیر کما انہ علۃ لبطلان نفس السواد

عند عدم الغير كذلك هو علة لعدم كون السواد سوادا عند عدم الغير اذ لا مساغ لكون السواد سوادا مع بطلان نفس السواد وكون
نفس السواد من الغير يستلزم كون السواد سوادا من الغير قطعا اذ مصداق كون السواد سوادا هو نفس السواد لا غير وهذا ظاهر غاية الظهور
ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور هذا وقد اجاب هذا القائل من الاستدلال باختيار الشق الثالث وهو ان التاثير في اتصاف
المهية بالوجود قال م اما الموصوفية بالوجود فهي وان كانت امرا اعتباريا لكنها من الاعتبارات اللاحقة الواقعة في نفس الامر فيجب
استنادها الى علة ورا اعتبار العقل هي نفس جاعل المهية والتقسيم فيها مفسوخ غير عائد الم تكن عرفناك من قبل ان الموصوفية
المرتبة على الجعل وهي ذات ارتباط المهية والوجود يستحيل ان تلحظ ملتفتا الى حالها بالذات ما دامت ملحوظة بما هي رابطة بينهما
فان اعتبرت بما هي مفهوم ما لم تكن آلة لارتباط بل كانت امرا معقولا بنفسه مباين الذات لهما في العقل و اذن كانت شاكلتها
شاكلة جملة المهيات من جهة الاستناد الى جاعل الجعل نفسها انتهى وانت تعلم ان هذا الكلام ليس له معنى اما اولا فلان المعنى
الغير المستقل الموجود في خصوص لحاظ الذهن ليس مرتبا على الجعل الواقعي عند احد من اصحاب الجعل المولف ولا يستوغه الا مثل
هذا القائل و قد سبق مفصلا واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الموصوفية بالوجود من الاعتباريات النفس الامرية وانها مستندة الى
علة ورا اعتبار العقل هي جاعل نفس الماهية لا يضر المستدل بل يؤيده اذ حاصل الاستدلال في الشق الثالث ان الاتصاف
بالوجود امر اعتباري لا يصلح ان يكون اثر الجعل بالذات واما مصداقه فهو اما المهية نفسها او وجودها فان قيل يكون مصداقه اثرا
للجعل ارجع الى احد الشقين الاولين والعجب ان هذا القائل مع اعترافه باستناد الموصوفية بالوجود الى نفس جاعل المهية لم يستشعر انه
يرجع الكلام ح الى الشق الاول فلا يكون هذا جوابا آخر باختيار الشق الثالث ثم لا يخفى ان هذا الكلام غير صحيح اصلا لا على طريق
الجعل البسيط ولا على طريق الجعل المولف اما على الطريق الثاني فاولا لما عرفت سابقا من ان اثر الجعل المولف ليس هو النسبة الرابطة
الغير المستقلة بما هي كذلك و ثانيا لانه لو فرض ان اثر الجعل المولف هي النسبة الرابطة الغير المستقلة فلا يصح قوله فيجب استنادها
الى علة ورا اعتبار العقل هي نفس جاعل المهية اذ ليس للمهية جاعل وجعل بالذات على هذا التقدير انما الجاعل م الجعل بالذات
للنسبة الرابطة الغير المستقلة وثالثا لانه على هذا التقدير يكون اثر الجعل بالذات هي النسبة الرابطة الغير المستقلة ولا ريب في انه م
اعتباري والامر الاعتباري اياما كان سواء كان من الاعتباريات الواقعية او من الاعتباريات الاختراعية لا يمكن ان يكون اثر الجعل
بالذات وهذا هو الذي رامه المستدل وما ذكره من ان الاعتباريات النفس الامرية يجب استنادها الى علة مسلم لكن الاعتباريات النفس الامرية
لا تستند الى علة بالذات بل انما تستند الى العلة بالذات مناشيها والمستدل انما نفى كون الاعتباري اثر الجعل بالذات و اما على
الطريق الاول فاما اولا فلانه لا يصح على ذلك الطريق قوله الم نكن عرفناك قبل ان الموصوفية المرتبة على الجعل الخ لانه انما بين قبل ان
اثر الجعل المولف هو النسبة الرابطة بين المهية والوجود بما هي غير مستقلة لا ان اثر الجعل البسيط كذلك و اما ثانيا فلان النسبة الرابطة

بما ہی غیر مستقلة لہا نحوان من التقرر والوجود الاول تقررہا بمعنی تقرر مصداقہا ومطابقہا والثانی تقررہا الذہنی فی مرتبة الحکایة
فالاول یستند الی علة المصداق لانہ عین تقرر المصداق والثانی لا یستند الی علة المصداق فعلتہ غیر جاعل المہیة وکذلک الموصوفیة
بالوجود بما ہی مفہوم مستقل بالمفہومیة لہا نحوان من التقرر والوجود الاول تقررہا بمعنی تقرر منشاء انتزاعہ والثانی تقررہ الذہنی بعد
الانتزاع فان اراد ہذا القائل بقولہ فان اعتبرت بما ہی مفہوم الخ ان الموصوفیة بما ہی مفہوم اسمی فی النحو الثانی من التقرر شاکلتہا
شاکلة جملة المہیات من جہة الاستناد الی جاعل یجعل نفسہا فمسلم لکن النسبة الرابطة بما ہی غیر مستقلة فی النحو الثانی من التقرر ایضا
کذلک اذ وجودہا الذہنی منحاز عن وجود مصداقہا وتقررہا مغایر لتقررہ فکیف تکون مستندة الی نفس جاعل المہیة فی ہذا النحو من
التقرر بل ہذا النحو من تقررہا انما ہو باعتبار العقل وان اراد ان الموصوفیة بما ہی مفہوم اسمی فی النحو الاول من التقرر شاکلتہا شاکلة
جملة المہیات فغیر مسلم لانہا فی ہذا النحو من التقرر مجعولة بالعرض ومستندة الی جاعل المہیة کما ان النسبة الرابطة فی ہذا النحو من التقرر
مجعولة بالعرض ومستند الی جاعل المہیة فعلی طریق الجعل البسیط لا فرق بین الموصوفیة بما ہی نسبة رابطة وبین الموصوفیة بما ہی مفہوم
اسمی وبالجملة فکلامہ لا یستحق ان یلتفت الیہ فضلا عن ان یختتل بہ ویعول علیہ **قولہ** وفرقة ینکرون الغایة ہولاء ینکرون الغایة
مع الاعتراف بوجود العلة الفاعلیة فی الامور الجزئیة الطبیعیة قائلین اولا ان الفاعل فی الامور الطبیعیة الطبیعة وہی قوة عدیمة الشعور
لا تفعل بتصور غایة وما یقال ان للطبیعة شعورا ضعیفا فمن ضعف الشعور وثانیا انہ لو کانت افاعیلہا الغایات لما وقعت التشویہات
والزوائد اولا یتصور فیہا غایة وثالثا ان افاعیلہا ضروریة ولا غایة فی الامور الاضطراریة فانا نعلم قطعا ان الشمس اذا بخرت وصعدت
الابخرة متصعدة الی الجو البارد تکاثفت فانعقدت سحابا فنزلت لثقلہا مطرا ولیس ذلک لغایة وان اتفق ان ینبت بہ ما یتوصل بہ
الی الرزق للحیوانات لان رزقہا غایة لنزول المطر ورابعا انہ لو کان نظام الکون لغایة کان نظام الفساد ایضا لغایة مع انہ لا غایة
فی الفساد فلو کان تولد الاشخاص الانسانیة لغایة کان موتہم ایضا لغایة مع انہ لا غایة فی الموت لانہ فساد الطبیعة ولا غایة للطبیعة فی فسادہا
والجواب عن الاول ان الفاعل بالحقیقة ہو المبدع الفعال الباری المتعال جل ذکرہ والطبائع وغیرہا وسائط وروابط فلا یلزم من
کون الطبیعة عدیمة الشعور ان لا یکون للافاعیل الصادرة عن المبداء الحق جل ذکرہ غایات وعن الثانی ان وقوع التشویہات الزوائد کالراس المنفط
والاصبع الزائدة لنقصان فی المادة وزیادة فیہا من تلقاء الفاعل الحق عز مجدہ المفیض علی کل مادة من الصور ما ہو احلق بہ کیلا تکون
عاطلة لا ینافی ان یکون لسائر الافاعیل غایات لاسیما والغایات المبدعة والمنافع المودعة فی ادون شیء من العالم اکثر من تحصی بحد حاصر
واجل من ان تتقصی بعقل قاصر وعن الثالث ان المبداء المتعال جلت قدرتہ اذا اراد شیئا ہیا اسبابہ فلما اراد ان تبقی النباتات
والحیوانات قدر لہا ارزاقا ومعایش فخلق الشمس تبخر والبخار یصعد الی الجو البارد فیمطرہ ولا یمتنع ان یکون لما ہو ضروری نظرا الی
اسبابہ غایة وعن الرابع التزم ان نظام الفساد ایضا لغایة وان لم یکن فیہ غایة للطبیعة الجزئیة الفاسدة فموت الاشخاص الانسانیة و

ان لم يكن فيه تلك الاشخاص الفاسدة غاية ففيه غاية للنفوس وهو تخليصها عن سجون الابدان للفوز بالسعادات التى خلقت لاجلها و
ان كانت السعادة متخلفة عن بعض النفوس لسوء الاختيار والى فيه غاية نظرا الى النظام الكلى وهى اخلاء المكان عن الاشخاص الموجودة
ليخلفهم اشخاص اخر ليسوا باحقاء بدوام العدم من هولاء بدوام الوجود وان اشتهيت تفصيل فعليك بمطالعة الشفاء والاسفار **قوله**
فان عنوا بها العلة الغائية العلة الغائية تكون علة لفاعلية الفاعل ولما كان الواجب سبحانه علة فاعلية للكل كاملة فى الفاعلية
فلا يكون لفعله غاية مقصودة له فانه غنى عن العالمين نعم فى فعله سبحانه حكم لاتحصى ومصالح لاتستقصى لكنها عائدة الى نظام العالم فان
عنوا بالغاية التى نفوها العلة الغائية فحق وان عنوا بها الحكم والمصالح فباطل **قوله** الحق ان الاشياء فى البخت والاتفاق ثلثة مذاهب الاول مذهب
من انكر ان يكون للبخت والاتفاق معنى والثانى ان الاشياء كائنة بالبخت والاتفاق اى بلا سبب والثالث ان من الاشياء ما لايكون
متوقعا ومترقبا بالقياس الى شئ لكونه غير واجب الحصول والتحقق معه وان كان واجب الحصول والتحقق بالقياس الى اسبابه فيقال
له بالقياس الى ذلك انه كائن بالبخت والاتفاق وهذا هو الحق **قوله** انها كائنة بالبخت والاتفاق الفرق بين البخت والاتفاق
ان البخت لايكاد يستعمل الا فى الامور الخطيرة بخلاف الاتفاق **قوله** وهى ما يتوقف عليه الشروع قد اشتهر ان المقدمة ما يتوقف عليه
الشروع فى العلم وفسرت بتصور العلم برسمه والتصديق بغايته وموضوعه فمنع توقف الشروع فى العلم على تصوره برسمه اذ يكفى له التصور
بوجه ما فاجيب بان المراد توقف الشروع فى العلم على وجه البصيرة الكاملة على تصوره برسمه فمنع ذلك بان امر البصيرة غير مضبوط بل
يجوز حصول البصيرة الكاملة عن تصوره بوجه ما فلذا عدل الشارح عن المشهور وقال المقدمة ما يتوقف عليه الشروع على وجه البصيرة
الكاملة وفسرها بتصور العلم بوجه ما والتصديق بالغاية والموضوع ووجه التوقف على هذه الامور الثلثة انه لايمكن الشروع فى المجهول المطلق
فلابد للشروع فى العلم من تصوره بوجه ما وان الشروع فعل اختيارى لايتحقق الا بعد التصديق بالغاية وان العلوم لاتتمايز حقيقة
الا بتمايز الموضوعات فلابد للشارع فى العلم على وجه البصيرة الكاملة من ان يمتاز العلم عنده عن سائر العلوم فيجب ان يصدق
الشارع فى العلم على وجه البصيرة الكاملة بموضوع ذلك العلم **قوله** واما مقدمة الكتاب اعلم ان اصطلاح مقدمة الكتاب لايوجد فى
كلام القوم كما نص عليه السيد المحقق قدس سره بل هو من مخترعات العلامة التفتازانى قدس سره فانه لما راى قولهم المقدمة
فى الامور الثلثة وراى ان المقدمة بمعنى ما يتوقف عليه الشروع نفس الامور الثلثة وان ظرفية الشئ لنفسه غير معقول ارتكب ان
للمقدمة معنيين الاول مقدمة العلم والثانى مقدمة الكتاب ليصح الظرفية وتبعه المحقق الدوانى واقتفى الشارح اثره ولايخفى عليك انه
لاحاجة لتصحيح الظرفية الى تجديد اصطلاح لايوجد فى كتب القوم بل يكفى ان يقال ان المقدمة وان كانت حقيقة فى الامور الثلثة
لكنها تطلق مجازا على مبينها بالكسر اليه فصحت الظرفية من دون ارتكاب الاشتراك اللفظى الذى هو خلاف الاصل **قوله** وهى
محتملة لما يحتمله الكتاب لانها جزء من الكتاب فاحتمالاته احتمالاتها **قوله** وتخصيص مقدمة الكتاب لما ذكر ان مقدمة الكتاب

محتملة ثلاث احتمالات الالفاظ وحدها والمعانی وحدها ومجموع الالفاظ والمعانی ورد علیه ان مقدمة الکتاب ہی ما یذکر قبل المقصود لذکر
لا یوصف الا الالفاظ فلیست المقدمة الا الالفاظ وحدها وان مقدمة الکتاب طائفة من الکلام ولیست ہی الا الالفاظ فان الکلام ما
تالف من کلمتین ای لفظین موضوعین لمعنیین مفردین بالاسناد ولاسیما وقد اخذ الشارح فی تفسیرہا لفظ الذکر والکلام جمیعا ولکان ہذین
اللفظین یخصصہا البعض بالالفاظ وحدہا وخصص مقدمة العلم بالمعانی اعتبار المقابلة فان مقدمة الکتاب ہی المبین بالکسر ومقدمة
العلم ہی المبین بالفتح فلما کان مقدمة الکتاب الالفاظ وحدہا کان مقدمة العلم المعانی وحدہا لان الالفاظ مبینة للمعانی والمعانی
مبینة بہا فاجاب بان الذکر کما یوصف بہ الالفاظ یوصف بہ المعانی غایة الامر ان اتصاف المعانی بالذکر بالعرض بتوسط الالفاظ
والذکر الماخوذ فی تفسیر مقدمة الکتاب اعم من الذکر بالذات والذکر بالعرض فاخذ الذکر فی تفسیرہا لیس دلیلا علی اختصاصہا
بالالفاظ وکذا الکلام یطلق علی اللفظی والنفسی غایة الامر ان اطلاقہ علی النفسی من قبیل اطلاق اسم الدال علی المدلول فیصح
اطلاق الکلام علی المعانی ایضا والکلام الماخوذ فی تفسیر المقدمة اعم من الکلام اللفظی والنفسی فاخذہ فی التفسیر لا یدل علی ان مقدمة
الکتاب ہی الالفاظ وہذا کما ان الارتباط والانتفاع ماخوذان فی تفسیرہا مع ان الارتباط والانتفاع بالذات انما ہما بالمعانی
فقط فکما ان اخذہما فی التفسیر لیس دلیلا علی اختصاصہا بالمعانی لکون المراد بہما اعم مما ہو بالذات ومما ہو بالعرض کذلک اخذ الذکر
والکلام فی تفسیرہا لیس دلیلا علی اختصاصہا بالالفاظ لکون المراد بہما اعم وہذا ہو المراد بقولہ بل الارتباط والانتفاع انما ہما
بالمعانی فقط یعنی ان الارتباط والانتفاع بالذات انما ہما بالمعانی وللارتباط والانتفاع بالالفاظ الا بالعرض من حیث انہا معبرة
عن المعانی التی بہا الارتباط والانتفاع فکما ان اخذ الارتباط والانتفاع فی تفسیر مقدمة الکتاب لیس قرینة علی اختصاصہا بالمعانی
فقط کذلک اخذ لفظ الذکر والکلام لیس قرینة علی اختصاصہا بالالفاظ فقط فاخذ الارتباط والانتفاع فی التفسیر قرینة علی ان الذکر
والکلام الماخوذین فیہ اعم من ما یکون بالذات ومما یکون بالعرض کما ان اخذ الذکر والکلام فیہ قرینة علی ان الارتباط والانتفاع
الماخوذین فیہ اعم مما یکون بالذات ومما یکون بالعرض فلا یتوہم ان قولہ بل الارتباط والانتفاع الخ یدل علی تخصیص مقدمة الکتاب
بالمعانی فقط الا ان اطلاق الذکر حقیقة علی الذکر بالذات واما اطلاقہ علی الذکر بالعرض او الاعم مما ہو بالذات ومما ہو بالعرض فمجاز
وکذا اطلاق الکلام علی اللفظی حقیقة وعلی النفسی وعلی الاعم منہما مجاز والاصل فی الاطلاق الحقیقة **قولہ** فالتغایر بینہما بحسب
المفہوم انکانت مقدمة الکتاب عبارة عن المعانی وحدہا وکانت مقدمة العلم عبارة عن ادراکاتہا فیکون التغایر بینہما اعتباریا
لما اشتہر من ان التغایر بین العلم والمعلوم اعتباری وہذا اذا کان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة عند العقل المتحدة مع المعلوم
وکان التصدیق قسما منہا واما اذا کان العلم عبارة عن الحالة الادراکیة المغایرة للمعلوم کما ہو مذہب المص کان التغایر بینہما
حقیقیا اذ مقدمة العلم علی ہذا التقدیر عبارة عن الحالة الادراکیة وہی لیست متحدة مع المعلوم بل مغایرة لہ مغایرة حقیقیة

وکذا اذا کان العلم عبارۃ عن الصورۃ الحاصلۃ الغیر المتحدۃ مع المعلوم کما ہو مذہب القائلین بحصول الاشیاء وکونہا علما وکذا اذا کان العلم عبارۃ عن الصورۃ المتحدۃ مع المعلوم ولم یکن التصدیق قسما من العلم کما ذہب الیہ جماعۃ فانہ اذا لم یکن التصدیق قسما من الصورۃ لم یکن متحدا مع المصدق بہ فلا یکون مقدمۃ العلم ہی مجموع التصور بوجہ ما والتصدیق بالموضوع والغایۃ متحدۃ مع نفس المعانی علی ہذا التقدیر اذ مجموع المتحد وغیر المتحد غیر متحد وان کانت مقدمۃ الکتاب عبارۃ عن الالفاظ وحدہا او عن مجموع الالفاظ والمعانی کان بینہا وبین مقدمۃ العلم مغایرۃ حقیقیۃ علی کل تقدیر اذ مقدمۃ العلم عبارۃ عن ادراک المعانی وہو غیر متحد مع الالفاظ وحدہا او مجموع الالفاظ والمعانی اصلا وہو ظاہر فان قلت ان کانت مقدمۃ الکتاب عبارۃ عن المعانی وحدہا فہی لیست عبارۃ عن نفس المعانی بل عن المعانی المدلولۃ علیہا بالفاظ مخصوصۃ وعلی تقدیر اتحاد المعلوم والعلم انما یتحد ادراک المعانی مع نفس المعانی لا مع المعانی من حیث انہا مدلولۃ علیہا بالفاظ مخصوصۃ فلا یلزم علی تقدیر اتحاد العلم والمعلوم وکون التصدیق قسما من العلم ایض اتحاد مقدمۃ العلم ومقدمۃ الکتاب قلت الحیثیۃ الماخوذۃ مع المعانی فی مقدمۃ الکتاب اعنی من حیث انہا مدلولۃ علیہا بالفاظ مخصوصۃ لیست جزء من مقدمۃ الکتاب کما لا یخفی بل ہی فی التعبیر والملاحظۃ دون الملحوظ والمعبر عنہ والمعانی الملحوظۃ مع ہذہ الحیثیۃ متحدۃ مع نفس المعانی وہی متحدۃ مع ادراکہا علی ہذا التقدیر والمتحد مع المتحد مع الشئ متحد معہ فان قلت ان کان العلم ہی الصورۃ الحاصلۃ وکان التصدیق قسما منہا فیجوز ان یکون الاتحاد مع المعلوم مختصا بالعلم التصوری قلت اذا کان التصدیق قسما منہا لا یمکن ان یقال ان الاتحاد مع المعلوم مختص بالعلم التصوری لان الصورۃ متحدۃ مع ذی الصورۃ علی تقدیر حصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن سواء کانت الصورۃ تصورا او تصدیقا وسیأتی انشاء اللہ تعالی **قولہ** الا اذا کان المراد الخ اراد بالاذعان الکیفیۃ اللاحقۃ عقیب الادراک علی ما زعموا **قولہ** والاولی لان تلک المباحث الخ طائفۃ من الکلام تذکر امام المقصود لارتباطہ بہا ونفعہا فیہ فہی من مقدمۃ الکتاب وان لم تکن مما یتوقف علیہ الشروع **قولہ** زاد لفظ التصور اعلم ان قول المص العلم التصور وہو الحاصر عند المدرک یحتمل معنیین الاول انہ اراد بالعلم فی قولہ العلم التصور العلم الحصولی مجازا اطلاقا للعام وارادۃ للخاص ولفظ التصور قرینۃ علی ہذا المجاز والتعریف اعنی قولہ ہو الحاصر عند المدرک اما تعریف لفظی لہذا العلم الخاص وہو جائز بالاعم او تعریف لمطلق العلم المفہوم فی ضمن الخاص علی ہذا یکون فی زیادۃ لفظ التصور تنبیہ علی ان التصور مرادف للعلم المراد ہہنا وہو العلم الحصولی الثانی انہ اراد بالعلم فی قولہ العلم التصور مطلق العلم الشامل للحضوری والحصولی وذکر التصور بعدہ من باب ذکر الخاص بعد العام لمزید الاہتمام بہ والتعریف انما ہو لمطلق العلم فیکون الفائدۃ فی زیادۃ لفظ التصور التنبیہ علی ان العلم الذی ہو مورد القسمۃ الی التصور والتصدیق ہو العلم الحصولی لا مطلق العلم الشامل للحضوری ایض ولا یکون علی ہذا التوجیہ فی زیادۃ لفظ التصور تنبیہ علی مرادفۃ التصور للعلم فان التصور لیس مرادفا للعلم المطلق بل للعلم الحصولی والقول بان المص لعلہ عثر فی کلمات ثقات الفن علی مرادفتہ لمطلق العلم وان لم نطلع علیہ فی غایۃ البعد وما ذکرنا ہو معنی قول الشارح زاد

لفظ التصور اثانبيها على الترادف يعني على التوجيه الاول وعلى ان المقسم بالحقيقة علم حصولي لامطلق العلم الشامل للحضوري يعني على التوجيه الثاني وانما قال المقسم بالحقيقة علم حصولي لان مطلق العلم ايضاً مقسم لكنه ليس مقسما بالحقيقة بل انما هو مقسم في ضمن الحصولي **قوله** لعلم المجردات بانفسها وعلم الواجب تعالى شامل للحضوري قيد علم المجردات بقوله بانفسها واطلق علم الواجب سبحانه لان علم المجردات بغير ذواتها حصولي كما يبينه بعيد هذا القول والحق ان علم الواجب سبحانه حضوري مطلقا سواء كان علما بذاته او بغيره كما مر مفصلا **قوله** قد يخص المقسم بالحصولي الحادث اعلم ان الحق عند المحققين هو ان العلم الحصولي مطلقا قديما كان او حادثا ينقسم الى التصور والتصديق وهو مختار المحقق الدواني ومن تابعه هو الحق لكن المحققين القائلين بذلك اختلفوا في ان التصور والتصديق القديمين هل يمكن اتصافهما بالبداهة والنظرية ام لا فذهب الشارح الى تجويز اتصافهما بالبداهة وان لم يكونا متصفين بالنظرية وذهب البعض الى انهما لا يتصفان بالبداهة ايضاً زعما منهم ان تجويز اتصافهما بالبداهة يفضي الى تجويز اتصافهما بالنظرية وسيأتي تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى وتوهم صاحب الافق المبين ان علوم العقول المجردة وان كانت حصولية لكنها ليست بتصورات ولا تصديقات فذهب هو ومن تابعه الى ان مقسم التصور والتصديق هو العلم الحصولي الحادث وليس له على مذهبه ما ينبغي ان يسمى شبهة فضلا عن حجة وربما يقول قائلهم ان مقسمهما لو كان هو الحصولي مطلقا لزم تخصيص المقسم مرتين مرة تخصيص العلم بالحصولي حين تقسيمه الى التصور والتصديق ومرة تخصيصه بالحادث حين تقسيمه الى البديهي والنظري اذ القديم لا يكون بديهيا ولا نظريا ولا يخفى على من يستحق ان يخاطب به انه لا شناعة في التخصيص مرتين بل في تخصيص الفمرات كما اذا قسم الجسم الى الانسان وغيره من الحيوانات ثم قسم الى الكاتب والامي فيجب في التقسيم الاول تخصيص الجسم بالحيوان ثم في التقسيم الثاني تخصيصه بالانسان على انه لا حاجة الى التخصيص مرتين عند من يجوز اتصاف العلوم القديمة بالبداهة مع القول بكونها تصورات وتصديقات فلا يلزم عليه التخصيص مرتين اصلا وربما يقول بعضهم ان العلوم القديمة لو كانت تصورات وتصديقات لكانت بديهية ونظرية ايضاً لكون التصور والتصديق مختصين بالبديهي والنظري مع ان كونها بديهية ونظرية باطل كما سيأتي والى هذا اشار الشارح بقوله نظرا الى اختصاص التصور والتصديق بالبديهي والنظري والجواب عنه اما من قبل من يجوز اتصاف العلوم القديمة بالبداهة فهو منع لبطلان اللازم واما من قبل من لا يجوز اتصافها بالبداهة ايضاً فهو منع اختصاص التصور والتصديق بالبديهي والنظري اذ لا دليل عليه فيجوز ان يوجد تصور وتصديق لا يكونان متصفين بالبداهة والنظرية **قوله** والحق لا شبهة في ان علوم المجردات بما هو غير ذواتها وصفاتها ليس علما حضوريا والخصم اعني من لا يجوز كون العلوم القديمة تصورات و تصديقات مع القول بكونها حصولية يساعدنا على ذلك ولما كانت تلك العلوم حصولية فنقول مخالفة العلوم الحصولية الحادثة للعلوم الحصولية القديمة اما ان يكون بنفس الماهية حتى يكون العلم القديم المتعلق بماهية الانسان مثلا مخالفا بالحقيقة للعلم الحادث المتعلق بماهية الانسان واما ان يكون بالهوية الشخصية لا بالماهية فالاول باطل اما اولا فلان قدم العلم وحدوثه تابعان لموضوعه اعني العالم فان كان موضوعه بحيث لا يسبق الجهل على علمه كان العلم قديما وان كان بحيث علمه يكون مسبوقا بالجهل كان العلم حادثا فالقدم والحدوث انما يتصف بهما العلم من قبل نسبته الى موضوعه والنسبة

الى الموضوع وان كانت مقومة لهوية العرض لكنها ليست مقومة لماهية فيكون القدم والحدوث من عوارض هوية العلم فلم يستلزم اختلاف
العلم بالقدم والحدوث اختلافهما بالماهية اذ اختلاف الهويات لا يستلزم اختلاف الماهية واما ثانيا فلان العلم الحصولي اما عبارة عن الصورة
الحاصلة المتحدة مع المعلوم كما هو المشهور او عن حالة مباينة للمعلوم فعلى الاول يكون العلم القديم المتعلق بمعلوم والعلم الحادث المتعلق
بذلك المعلوم متحدين بالحقيقة فلا يكون بينهما مخالفة بالماهية وعلى الثاني يكون حقيقة العلم مشتركة بين العلم القديم والحادث وانما
يكون التخالف بينهما بالهويات الشخصية اذ لم يذهب ذاهب من الذين يرون العلوم القديمة حصولية الى ان العلم الحصولي الحادث حقيقة مباينة
للعلم الحصولي القديم كيف وقد نص المحقق الطوسي فى شرح الاشارات على ان العلوم متماثلة فلا مساغ لان يكون العلوم الحصولية القديمة
مباينة بالحقيقة للعلوم الحصولية الحادثة واذ بطل الشق الاول تعين الثاني وهو ان يكون التخالف بينهما بالهويات الشخصية فيجب ان
يكون العلوم القديمة ايض تصورات وتصديقات والا لزم اختلاف الحقائق باختلاف العوارض فمن احب ان لا يطلق عليها لفظ
التصور والتصديق فليفعل لان الكلام ليس فى اطلاق اللفظ وبوجه آخر هو انه لا شك فى ان صور الاشياء مرتسمة فى العقول المجردة
كما سيأتي آنفا وارتسام صور الاشياء فى المجرد يستلزم ان يكون تلك الاشياء معلومة له علما حصوليا وذلك العلم الحصولي اما اذعان بنسبة
ما او ليس كذلك فيكون علوم العقول تصورات وتصديقات فان توهم ان الحدوث معتبر فى التصور والتصديق قلنا الحدوث عارض
للتصور والتصديق والعارض غير مأخوذ فى حقيقة معروضه فالحدوث لا يمكن ان يؤخذ فى حقيقة التصور والتصديق واذ لم يؤخذ الحدوث
فى حقيقة التصور والتصديق كانت العلوم القديمة ايض تصورات وتصديقات فظهر انه لا مساغ لان ينكر كون العلوم القديمة تصورات وتصديقات
وقصارى امر من ينكر ذلك ان يحجر اطلاق لفظ التصور والتصديق عليهما لا ان يجحد تحقق حقيقتهما هناك ثم ان لبعض المتشككين شبهة فى البيان
الذى ذكرناه هى ان البيان موقوف على كون علوم المجردات بغير ذواتها وصفاتها حصولية وهو ممنوع لم لا يجوز ان تكون تلك العلوم حضورية
كما ذهب اليه شيخ الاشراق وما ذكر الشارح فى بيان كونها حصولية من ان الجائزات باسرها معلولة للواجب سبحانه لانه هو جاعلها و
المجردات وسائط محضة لا جاعلة والحضور انما يكون عند الجاعل غير مغن لانا لا نسلم ان الحضور انما يكون عند الجاعل لم لا يجوز ان يكون الحضور
عند الوسائط ايض هذا حاصل الشبهة وهذه الشبهة ان سلمت فليس تسليمها بقادح لما هو غرضنا فى هذا المقام اما اولا فلانه اما ان يقال بكون
العلوم القديمة حصولية او لا يقال بذلك فعلى الاول ثبت ما ادعيناه من كون العلوم الحصولية القديمة تصورات وتصديقات بما ذكرنا
من البيان وعلى الثاني ينحصر العلم الحصولي فى العلم الحصولي الحادث فيرتفع الخلاف من البين اذ الخلاف انما هو اذا كانت العلوم
الحصولية قديمة ايض اذ لا نزاع فى ان العلوم الحضورية ليست بتصورات ولا تصديقات وعلى هذا التقدير لما انحصر الحصولي فى الحادث
انحصر التصور والتصديق ايض فى الحادث لكن لا لان للحدوث مدخلا فى التصور والتصديق بل لان التصور والتصديق لا يكونان الا
حصوليين والحصولي على هذا التقدير ليس الا حادثا واما ثانيا فلانه ان قيل بان الجائزات حاضرة بلا توسط الصور عند المجردات التي

هی وسائط فی صدورها کما هو مذهب شیخ الاشراق فلا یلزم منه انتفاء العلوم الحصولیة المقدمیة لان العقل العاشر مثلا ترتسم فیه صور العقول التی هی متقدمة علیه البتة اذ لا حضور لها عنده لانها لیست نفسه و لا انفعاله و لا صادرة عن الجاعل بوساطته فیکون علمه بها حصولیا قدیما لا حضوریا وکذا علم العقل العاشر بالافلاک لان الافلاک ایضا لیست عینه و لا انفعاله و لا صادرة عن الجاعل عز مجده بوساطته اذ العقل العاشر لیس واسطة فی صدورها عن الواجب سبحانه عندهم فیکون هذه العلوم الحصولیة القدیمة تصورات و تصدیقات بالبیان الذی ذکرنا و اما ثانیا فلان الخصم یساعدنا علی کون علم المجردات بما سوی ذاتها و صفاتها حصولیا کما اشرنا الیه فیما سبق فظهر ان الشبهة المذکورة غیر قادحة فی المقصود

قوله فان مناط العالمیة و المعلومیة الظاهر انه اراد ان مناط العالمیة و المعلومیة فی العلم الحضوری وجود الشیٔ المعلوم للعالم بان یکون المعلوم نفس العالم او انفعاله او معلولا له و النظر الدقیق یقتضی بان مراده ان مناط العالمیة و المعلومیة بالذات هو وجود الشیٔ المعلوم للعالم بان یکون نفسه او انفعاله او معلولا له و الاشیاء التی لیست نفس العالم و لا انفعاله و لا معلولة له لا یتعلق بها العلم بالذات بل انما یتعلق بها العلم بتوسط صورها علی ما یحقق الشارح من ان المعلوم بالذات معلوم العلم الحضوری فانه یتعلق به العلم لا بواسطة بخلاف معلوم الحصولی و لما کان المتبادر عند الاطلاق المعلومیة بالذات اطلقها **قوله** و الجائزات من العوالی الی السوافل لما کان انتفاء العینیة و النعتیة ظاهرا و کانت الجائزات معلولة للمجردات لانها وسائط فی صدورها عن الجاعل الحق عز مجده عندهم لم یحتج الی بیان انتفاء حضور الجائزات عندها لاجل العینیة و النعتیة و انما بین انتفاء حضورها عندها لاجل المعلولیة لانه کان یسبق الی الوهم انها حاضرة عندها لانها معلولة لها فحقق ان الجائزات انما هی معلولة بالحقیقة للواجب جل شانه و انما المجردات وسائط و روابط و لیست عللا جاعلة و الشیٔ انما یکون حاضرا عند جاعله لا عند سائر العلل لا یذهب علی ذی تحصیل ان کلام الشارح فی هذا المقام مع طوله لیس تحته کثیر طائل اما اولا فلانه بصدد اثبات ان العلوم الحصولیة القدیمة تصورات و تصدیقات و اثبات کونها حصولیة غیر مجد اذ الخصم لا ینکره فقد ترک ما یعنیه و اشتغل بما لا یعنیه و اما ثانیا فلان عدم حضور الاشیاء عند العلل التی هی وسائط فی صدورها عن جاعلها الحق ممنوع لم یقم علیه بعد دلیل و من ادعی فعلیه البیان فلا یثبت کون تلک العلوم حصولیة ایضا علی انه لا حاجة فی هذا المقام الی اثباته و اما ثالثا فلان ما ذکره علی تقدیر تسلیمه انما یدل علی ان علوم المجردات بما سوی ذواتها و صفاتها لیست حضوریة لا علی انها حصولیة و شتان بینهما فان اثبات کون علومها به حصولیة موقوف علی اثبات ان المجردات عالمة بما سوی ذواتها و صفاتها و لم یتعرض الشارح لاثبات ذلک و نفی کون علومها به حضوریة لا یتوقف علی هذا اذ السالبة لا یستدعی وجود الموضوع و قوله و انکانت بصورها مرتسمة الی آخره ادعاء ما اقام علیه دلیلا و اما رابعا فلان تفریع قوله فشانها بالنسبة الی الکواذب علی ما قبله غیر مستقیم اذ لم یبین فیما قبله ان علم المجردات یکون تصورا و تصدیقا حتی یتفرع علیه ان شانها بالنسبة الی الکواذب الخ فقط و بالنسبة الی الصوادق الحفظ و التصدیق جمیعا و غایة التوجیه ان یقال انه نفی اولا کون علوم المجردات بما سوی ذواتها و صفاتها حضوریة بمقدمات مسلمة عند المشائین الذین علی اصولهم یبتنی الکلام هی ان حضور شیٔ عند شیٔ انما یکون باحد ثلثة

انخار وان الحضور بلا توسط الصورة انما یکون عند الجاعل وانہ لاجاعل سوی المبدء الحق جل مجدہ ثم بین ان الجائزات من الموجودات
والمعقولات مخزونة ومرتسمة بصورہا فی المجردات بافاضة المبدء الاول جلشانہ وذلک لکون المجردات وسائط فی صدورہا عنہ سبحانہ
لکنہ طوی تعلیل ارتسام صور الجائزات فیہا بکونہا وسائط فی صدورہا اعتمادا علی شہرتہ واکتفاء بایمار الی ذلک فی قولہ وکونہا
وسائط لایوجب الی آخرہ فثبت بماذکران المجردات عالمة بالجائزات موجوداتہا ومعقولاتہا علما حصولیا وان الکواذب والصوادق
کلہا مرتسمة ومخزونة فیہا وان المجردات عالمة بالکواذب والصوادق بارتسام صورہا فیہا لما کان الذہن السلیم الحکیم بان علمہا بالکواذب
والصوادق لایمکن ان یکون علی نحو واحد تحقیقا للفرق بین الصوادق والکواذب وکان ہذا بدیہیا لایحتاج الی بیان طوی ہذہ المقدمة
ففرع علی ماذکرہ ان شانہا بالنسبة الی الکواذب مجرد الارتسام والحفظ علی سبیل الاختزان والتصور وبالنسبة الی الصوادق
الحفظ والتصدیق جمیعا فثبت ان علوم المجردات تکون تصورات وتصدیقات وانما نفی کون علم المجردات بماسوی ذواتہا و
صفاتہا حضوریة بالدلیل مع ان الخصم کان مساعدا علیہ لئلا یکون البیان خارجا عن وظیفة الحکمة فخلاصة کلامہ ان علوم
المجردات بماسوی ذواتہا وصفاتہا حصولیة وانہا عالمة بالکواذب والصوادق جمیعا علما حصولیا ولیس علمہا بہما علی نحو واحد
فلابدان یکون علمہا بالکواذب علی سبیل التصور وبالصوادق علی سبیل التصدیق تحقیقا للفرق بینہما فافہم **قولہ** والاکانت لصورہا
صور الجائزات باسرہا ماسوی المجردات وصفاتہا مرتسمة فی المجردات ومخزونة فیہا یدل علی ذلک ان المجردات وسائط فی صدورہا
عن المبدء الاول جل ذکرہ ولایتصور کون المجرد واسطة فی صدور شئ من دون ان علیم المجرد ذلک الشئ فیجب ان یکون المجردات
عالمة بالاشیاء التی ہی وسائط فی صدور تلک الاشیاء ولایمکن ان یکون علمہا بہا حضوریا لفقد مناط العلم الحضوری ہناک
وہو احد ثلثة امور من کون المعلوم نفس العالم ونعتالہ ومعلولالہ فلابد من ارتسام صور تلک الاشیاء فیہا وہو المدعی ومما یدل
علی ارتسام صور المعقولات فی المجردات ان النفس مدرکة للکلیات بوساطة القوة العقلیة کما انہا مدرکة للجزئیات بوساطة القوة
الوہمیة وکما تذہل النفس عن الجزئیات کذلک تذہل ہی عن الکلیات والذہول عبارة عن زوال المدرک عن المدرکة مع بقاء ہ
فی الخزانة فیجب ان یکون للکلیات خزانة یکون ہی فیہا عند ذہول النفس عنہا وزوالہا عن المدرکة ولایمکن ان یکون خزانتہا
ہی الحافظة لانہا قوة جسمانیة فلا یرتسم فیہا الکلیات فیکون لہا خزانة اخری یرتسم فیہا صور الکلیات وہی العقول الفعالة فلابد من
ارتسام الصور الکلیة فیہا وایضا النسیان عبارة عن زوال الصورة عن المدرکة والخزانة جمیعا والنفس قدتنسی الکلیات فیجب
من ارتسام الکلیات فی الخزانة اولا حتی یصح زوالہا عنہا عند النسیان فثبت بہذا ان الکلیات باجمعہا من المفردات والعقود و
الصوادق والکواذب مرتسمة ومخزونة فی المجردات وہہنا شئ یجب التنبیہ علیہ وہو ان الفرق بین الذہول والنسیان لیس ہو
ان الذہول عبارة عن زوال الصورة عن المدرکة مع بقاء ہا فی الخزانة وان النسیان عبارة عن زوالہا عن المدرکة والخزانة

جميعا كما يوهمه تفسيرهما الذي ذكرنا مماشاة مع القوم اما اولا فلانه لو كان معنى النسيان زوال الصورة عن المدركة والخزانة جميعا امتنع طريان
النسيان على شئ من الكليات اذ طريان النسيان بالمعنى المذكور على شئ منها انما يكون او ازال ذلك الكلى المفروض طريان النسيان عليه
عن الاذهان العالية لانها الخزانة للكليات عندهم وزوال صورة ما عنها باطل عندهم اذ هي مع ما فيها ابدية واما ثانيا فلانه لو كان معنى
الذهول والنسيان ما ذكر لزم اجتماع النقيضين اذ قد يطرء على بعض المعقولات ذهول بالقياس الى نفس ونسيان بالقياس الى
اخرى فيلزم بقاء ذلك المعقول في الخزانة تحقيقا لمعنى الذهول وزواله عنها تحقيقا لمعنى النسيان فالحق ان معنى الذهول هو زوال
الصورة عن المدركة مع بقاء المناسبة بين المدركة وبين الصورة المذهول عنها بحيث تاخذ الصورة عن الخزانة متى شاءت والنسيان
زوال الصورة عن المدركة مع زوال المناسبة ايضا فيحتاج في اخذ الصورة المنسية الى كسب جديد بخلاف الصورة المذهولة عنها
اذ لا يحتاج المدركة في اخذها الا الى التفات هذا هو المطابق لاصولهم والحق انه كما ان استعداد النفس لتحصيل الصور ابتداء يختلف شدة
وضعفا وقربا وبعدا كذلك استعدادها لتحصيل الصور ثانيا يختلف بالشدة والضعف والقرب والبعد فالذهول عبارة عن زوال الصورة
عن المدركة مع كون النفس مستعدة لتحصيلها استعدادا قريبا لاستحضارها بمبادیها القريبة والنسيان عبارة عن زوال الصورة عن
المدركة مع عدم الاستعداد القريب لتحصيلها فطريان الذهول والنسيان على المعقولات ليس دليلا على اختزانها في المجردات اذ لا يجب
ان يكون لما يطرء عليه الذهول والنسيان خزانة فضلا عن ان يكون هي الجواهر المجردة ولم يقم بعد دليل شاف على وجود المجردات
فضلا عن اختزان المعقولات فيها فافهم **قوله** شانها بالنسبة الى الكواذب قد ظهر ان الصور المعقولة من ما سوى المجردات من الممكنات
مرتسمة في المجردات وان الكواذب والصوادق سواسية في الارتسام فيها لان المجردات كما انها وسائط في افاضة الصوادق كذلك
هي وسائط في افاضة الكواذب والوسائط اذا كانت مجردة لا بد ان تكون عالمة بما هي وسائط في صدوره عن الجاعل بارتسام صورته فيها
ولان الذهول والنسيان كما يطريان على الصوادق الكلية كذلك يطريان على الكواذب الكلية فلا بد من خزانة للكواذب الكلية ويستحيل
ان يكون خزانتها هي الخيال الذي هو خزانة للمحسوسات او الحافظة التي هي خزانة للمعاني الجزئية الموهومة لامتناع ارتسام الكليات
في القوى الجسمانية فيكون خزانة الكواذب الكلية ايضا هي العقول المجردة فالصوادق الكلية والكواذب الكلية سواسية في ارتسام
فيها والعقل السليم حاكم بان ارتسام صورة في المجرد لا يعقل من دون ان يعلم المجرد ما ارتسم فيه فالعقول عالمة بما ارتسم فيها من الصوادق
والكواذب والبداهة قاضية بان علمها بهما لا يكون على نحو واحد فلا بد ان يكون شانها بالنسبة الى الكواذب مجرد الحفظ على سبيل الاختزان
دون التصديق بها وبالنسبة الى الصوادق الحفظ والتصديق معا فيكون علم العقول الفعالة بالكواذب علما تصوريا فقط وبالصوادق
علما تصديقيا ايضا ولا ينبغي ان يتوهم من قوله فشانها بالنسبة الى الكواذب مجرد الارتسام والحفظ على سبيل الاختزان ان شانها بالنسبة الى الكواذب مجرد الارتسام
من دون ان تعلمها اصلا لا علما تصوريا ولا علما تصديقيا كما يسبق الى بعض الاذهان القاصرة اذ لا يعقل ارتسام الصور في المجردات من دون علمها بما ارتسم فيها بل

المراد ان شانها بالنسبة الی الکواذب مجرد الارتسام والتصور دون التصدیق هذا غایة التحقیق علی طبق اصولهم وهو مما افاده المحقق
الدوانی قدس سره فی حواشیه علی شرح التجرید وقد اندفع به اشکال حاصله انهم استدلوا علی کون العقل الفعال خزانة للصوادق
الکلیة لطریان الذهول والنسیان علیها اذ طریانها یستدعی ان یکون خزانة کما مر ولا یمکن ان یکون خزانتها الا العقل المجرد و
هذا ناهض فی الکواذب الکلیة فیجب ارتسامها فی العقل الفعال مع ان العقول الفعالة مقدسة عن شرور الکذب وجه الاندفاع
ان غایة ما لزم من هذا البیان ارتسام الکواذب الکلیة فی العقول الفعالة علی سبیل الاختزان ولا ضیر فیه انما الضیر
فی تصدیق العقول الفعالة بالکواذب وهو غیر لازم فالمحال لیس بلازم واللازم لیس بمحال وما اورده الصدر المعاصر للمحقق
الدوانی من ان الخزانة التی فیها الکلام فی هذا المقام هی خزانة العلوم لا المعلوم والعقل الفعال انما یکون خزانة للتصدیقات
صادقة کانت او کاذبة لو ارتسمت وحصلت فیه هذه التصدیقات اذ لو لم یکن التصدیقات حاصلة فیه لم یکن خزانة لها ولا بد
فی التصدیق من مصدق فیجب علی تقدیر کون العقل الفعال خزانة للکواذب ان یکون مصدقا لها فی غایة السقوط اما اولا فلانه
لا معنی للخزانة الا خزانة المعلومات اذ انتقال العلم عن المدرکة الی الخزانة مستحیل لکون العلم عرضا فی المدرکة فلا معنی لکون العقل
الفعال خزانة للتصدیق الا کونه خزانة لنفس المصدق به وکون الخزانة مصدقا بما هی خزانة له غیر ضروری ولا مبرهن علیه
کیف والخزانة لا یجب ان یکون مدرکا لما هی خزانة له کالحافظة التی هی خزانة للموهومات ولیست مدرکة لها والخیال
الذی هو خزانة للمحسوسات ولیس مدرکا لها واما ثانیا فلانه لو فرض وسلم ان الخزانة خزانة للعلم فلیس معنی کونها خزانة للعلم الا ان
العلم حاصل فیها حصولا ظلیا فلا یلزم من کون العقل الفعال خزانة للتصدیق الا ان یکون التصدیق حاصلا له حصولا ظلیا و
لا یلزم من حصول التصدیق له حصولا ظلیا کونه مصدقا اذ حصول المبدا حصولا ظلیا لا یستلزم صدق المشتق ولا یجب ان یکون
فی الخزانة حصول اصلی لما هی خزانة له وما قیل من ان الذهول لطرء علی التصدیق الذی هو علم وتصدیق بشئ فلا بد
من حصوله فی العقل الفعال فیجب ان یکون مصدقا علی هذا الوجه ساقط لان حصول التصدیق الذی هو علم وتصدیق بشئ
فی العقل الفعال حصولا ظلیا لا یستلزم ان یکون العقل الفعال مصدقا کما لا یخفی واما ما توهم بعض معترضا علی المحقق الدوانی
من ان الکواذب مرتسمة فی النفس بما هی مصدقة بها فیجب ان تکون مرتسمة فی العقل الفعال ایضا بما هی مصدقة بها والا
لم یکن بین الخزانة وبین ما هی خزانة له مطابقة ففی غایة السخافة اذ قد عرفت انه لا یجب ان یکون الخزانة مدرکة لما هی خزانة
له فضلا عن ان یجب کون ما فی الخزانة مطابقا لما فی المدرکة فی نحو العلم هذا غایة التحقیق فی هذا المقام ومن العجائب ان صاحب
الافق المبین لما لم یجد بدا من القول بارتسام الکواذب فی العقل الفعال ولم یکن له سبیل الی القول بان علم العقل الفعال
بالصوادق والکواذب علی نحو واحد ولم یرخصه عقله الذی هو وهمه یجوز کون علمه تصورا او تصدیقا جریا منه فی اتباع الاباطیل

على عادته قال في قبسات التحقيق ان اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشئ متحققا في حد نفسه لا بتعمل و اعمال من العقل في لوح الذهن
ام في متن الخارج والصوادق مرتسمة في العقل الفعال بما هي متحققة في حد انفسها والكواذب بما سوء استعداد النفس استحق تطبعها بها و
هو خزانة للقبيلتين فهذا يمك الاعتبارين ولا محذور اصلا ثم قال فاما قول بعض متنطعة المقلدين ان شان العقل الفعال في اختزان
المعقولات مع الصوادق الحفظ والتصديق معا و مع الكواذب الحفظ فقط دون التصديق اي الحفظ على سبيل التصور دون
الاذعان لبرائة عن الشرور والاسوار التي هي من توابع المادة فليس على سنن التحصيل اليس من المتقرر في مقره ان التصور
والتصديق انما هما نوعان من العلم الانطباعي المتجدد في الفطرة الثانية فاما ان العلوم الحضورية كعلم النفس العاقلة بذاتها المجردة
والعلوم الانطباعية الغير المتجددة كعلوم العقول الفعالة التي هي من لوازم ذواتها الغير المنسلخة عنها بحسب الوجود العيني في
الفطرة الاولى فغير داخلة في المقسم انتهى ويلوح على هذا الكلام من آثار الخبط والطغيان ما يغنينا عن البيان لانه قد اعترف
بان اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشئ متحققا في حد نفسه فالقضايا الصوادق المرتسمة في العقل الفعال بما هي متحققة في حد
انفسها متصفة بالمطابقة لنفس الامر بالمعنى المذكور فاما ان يكون العقل الفعال عالما بكونها مطابقة لنفس الامر او عالما بكونها غير
مطابقة لنفس الامر او غير عالم بالامرين والاخيران باطلان اذ العلم بعدم المطابقة جهل مركب وعدم العلم بالمطابقة وعدمها جهل بسيط
وتجويز شئ منهما على العقول العالية جهل فتعين الاول فيكون العقل الفعال مصدقا للصوادق وكذا القضايا الكاذبة المرتسمة في
العقل الفعال لا يمكن ان يكون مطابقة لنفس الامر فهي غير مطابقة لها ولا يمكن ان يكون العقل الفعال عالما بكونها مطابقة
او جاهلا بمطابقتها وعدم مطابقتها فتعين ان يكون عالما بانها غير مطابقة لنفس الامر فيكون مكذبا لها و مصدقا لنقائضها اذ تكذيب
احد النقيضين يستلزم التصديق بالآخر بديهة فيكون علومه تصورات وتصديقات فالقول بان الصوادق مرتسمة في العقل
الفعال بما هي متحققة في انفسها والكواذب بسوء استعداد النفس استحق تطبعها بها ان كان معناه ان الصوادق مرتسمة في العقل
الفعال على وجه تصديقه بها والكواذب مرتسمة فيه على سبيل الاختزان والحفظ على سبيل التصور فقط دون التصديق فذلك انما هو من
بركات بعض متنطعة المقلدين وان لم يكن معناه ذلك فلا فضل له على نعيق غراب وطنين ذباب فظهر انه قد اخذ اصل الكلام من
المحقق الدواني لكنه لم يشكر نعمته واسقط لفظ التصور والتصديق مع ابقاء معناهما عن اللفظ وزاد في طنبور السخافة نغمة حيث جوز تطبع
العقل الفعال بالكواذب لاجل سوء استعداد النفس مع منعهم جواز انفعال العالي بالسافل و ما هو اول قارورة كسرت في الاسلام و ما ذكره
بالاطناب والتطويل من ان كلام المحقق ليس على سنن التحصيل فما اشبهه بطنين بعوضة في اذن الفيل اذ قد سبق ان التحقيق هو انقسام الحصولي
مطلقا قديما كان او حادثا الى التصور والتصديق وان من انكر ذلك فقصارى امره ان يحجر اطلاق لفظ التصور والتصديق على الحصولي
القديم لا ان ينفي حقيقتهما هناك وليت شعري ماذا يروم هذا المعجب بنفسه بالتصور والتصديق حيث نفى انقسام العلم الحصولي القديم اليهما

وماحقيقة العلم عنده والظاهر من كلامه على ماسياتي انشاء الله تعالى انه نظن ان العلم هو الوجود الانطباعي الذهني للصورة فاذكان التصور
والتصديق قسمين من العلم بمعنى الوجود الانطباعي فالوجود مطلقا حقيقة مصدرية واحدة وافرادها حصصية باعترافه فيكون الوجود الانطباعي
للصور في الاذهان العالية ايضاً منقسما الى التصور والتصديق لانه متحد بالنوع مع الوجود الانطباعي للصور في الاذهان السافلة الذي
هو منقسم الى التصور والتصديق وانكانا قسمين من الصورة فيجب ان يكون الصور المرتسمة في العقول الفعالة ايضاً تصورات وتصديقات
لان الصورة الحاصلة من شئ في ذهن سافل متحدة بالحقيقة مع الصورة الحاصلة من ذلك الشئ في ذهن عال لحصول الاشياء
بانفسها في الاذهان جميعا كما يراه هذا القائل والامر الآخر لايظهر من كلامه **قوله** بل لايبعد قد كان فيما سبق اعتراف بارتسام الكواذب
الكلية في العقل الفعال وفي هذا القول انكار له فلذا اتى في بيانه بحرف الترقي وهذا القول مما تجشمه بعض الاذكياء من المتاخرين بعد
ماذكر الاشكال القائل بان النسيان والذهول قد يطريان على الكواذب فيلزم ارتسامها في العقل الفعال وابطل ما اجاب به
عنه المحقق الدواني من انه لاضير في ارتسام الكواذب في العقل الفعال على سبيل الحفظ والتصور دون التصديق اولا بانه خلاف
ما عليه الجمهور من ان مورد القسمة الى التصور والتصديق هو الحصولي الحادث دون القديم وثانيا بان الحاصل في المدركة هي الكواذب
بما هي مصدقة بها فلو كانت الكواذب مرتسمة في العقل الفعال بما هي متصورة لزم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزانة له و
ثالثا بان الكلام انما هو في طريان الذهول والنسيان على تصديق الكواذب بما هو تصديق بها فيلزم تحقق تصديق الكواذب في
العقل الفعال ثم اجاب عن الاشكال من عند نفسه بان الكواذب انما يدركها العقل المشوب بالوهم فهي من الموهومات فيكون خزانتها هي الحافظة
التي هي خزانة الموهومات لا العقل الفعال ولايذهب عليك ما في كلامه من الفساد اما اولا فلان ما اورده من الوجوه الثلثة على تحقيق المحقق
الدواني سخيف جدا كما بينا في الدرس السابق واما ثانيا فلان ايراداته الثلاثة لازمة عليه ايضاً اما الثالث فلانه يلزم على ما زعم على تقدير صحة
ماذكر في الايراد الثالث ان يكون الحافظة مصدقة للكواذب لان تصديق الكواذب اذا طرء عليه الذهول والنسيان فيلزم تحقق تصديق
الكواذب في الحافظة واللازم باطل اتفاقا اذ الحافظة ليست مدركة فضلا عن ان تكون مصدقة كما زعم فان زعم انه لايلزم من حصول
التصديق الكواذب في الحافظة كون الحافظة مصدقة لان حصوله فيها حصول ظلي وهو لايوجب الاتصاف قلنا فكذا لايلزم من حصول تصديق
الكواذب في العقل الفعال كونه مصدقا بها وهو المحذور واما ثانيا فلان الكواذب حاصلة في المدركة بما هي مصدقة بها وفي الحافظة لا بما هي
مصدقة بها اذ التصديق ليس من شان الحافظة فيلزم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزانة له واما الاول فلان هذا القائل معترف
بان خزانة الصوادق الكلية هي العقل الفعال فاذا كانت الصوادق الكلية حاصلة في المدركة بما هي مصدقة بها فاما ان تكون
حاصلة في العقل الفعال ايضاً بما هي مصدقة بها فيلزم كون العقل الفعال مصدقا وعلمه تصديقا او تكون حاصلة في العقل الفعال
لا بما هي مصدقة بها فيلزم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزانة له وهو مما يجيله هذا القائل فلا سبيل له الى انكار كون

كون العقل الفعال مصدقا بالصوادق وكون علمه تصديقا وايضا اذا طرأ الذهول والنسيان على تصديق الصوادق فيلزم تحقق
تصديق الصوادق في العقل الفعال كما زعم فلا محيص له من كون علم العقل الفعال تصديقا وما ذكره في الجواب خراف محض كما ستقف
عليه انشاء الله تعالى **قوله** فتدبر قال في الحاشية اشارة الى مناقشة ظاهرة لان الحافظة خزانة لما يدركه الوهم وهي المعاني
الجزئية وليس خزانة لما يدركه العقل الصرف بلا معونة الوهم اعني الامور الكلية والجزئيات المجردة وان كانت القوة الوهمية قد تغلط
فيها بنوع من المداخلة والفرق بين المغالط وبين مدركات الوهم اظهر لمن تتبع كتب القوم والذهول قد يعرض في القضايا
الكلية الكاذبة فيلزم ارتسامها في المبادي العالية انتهى والحاصل ان الحافظة انما هي خزانة للمعاني الجزئية التي يدركها النفس
بوساطة الوهم لا للمعاني الكلية التي يدركها النفس لا بواسطة قوة جسمانية وان كان يغلط فيها الوهم فالكواذب الكلية انما يدركها
النفس لا بواسطة قوة جسمانية غاية الامر ان الوهم يغلط العقل فيصدق بالكواذب لا ان الكواذب الكلية يدركها العقل بواسطة
الوهم شتان بين ما يدركه العقل بواسطة الوهم وبين ما يدركه لا بواسطة وان كان الوهم هناك سببا للتغليط في ادراكه فقوله لان
الحافظة خزانة لما يدركه الوهم معناه ان الحافظة خزانة لما يدركه العقل بوساطة الوهم وكذا قوله وبين مدركات الوهم اراد فيه
بمدركات الوهم مدركات العقل بوساطة الوهم فاسناد الادراك الى الوهم مجاز من حيث انه واسطة في الادراك فسقط ما
اورده بعض الشراح من ان المدرك ليس الا النفس والوهم والحس المشترك آلة الادراك فمعنى كون الحافظة والخيال خزانة لمدركات
الوهم والحس المشترك انهما خزانتان لما يدركه النفس بمعونتهما والكواذب لما كانت مدركة بمعونة الوهم كانت الحافظة خزانة لها انتهى وجه السقوط
ان الكواذب الكلية ليست مدركة بمعونة الوهم انما المدرك بمعونة الوهم المعاني الجزئية نعم الوهم مغلط للعقل في التصديق بالكواذب الكلية
فلا تكون الحافظة خزانة لها ثم لا يخفى ان ادراك الكواذب الكلية على نحوين الاول الاذعان بها الثاني تصورها والوهم انما المدخل له في
النحو الاول من ادراكها فانه يغلط العقل فيذعن بالكواذب لا مدخل للوهم في النحو الثاني والذهول والنسيان قد يطريان على
الكواذب الكلية المتصورة فيجب القول بارتسامها في العقل الفعال ولا يمكن القول باختزانها في الحافظة اذ لا مدخل في تصور الكواذب
الكلية للوهم اصلا فالحق ما افاده المحقق الدواني **قوله** سواء كان نفس المعلوم اعلم ان الفلاسفة ذهبوا الى ان العلم على قسمين
الاول العلم الحصولي والثاني العلم الحضوري وقالوا ان العلم ان كان عين الصورة الخارجية فهو العلم الحضوري وان كان غيرها فهو
العلم الحصولي فعلم من هذا ان العلم الحضوري عين المعلوم ذاتا واعتبارا فانه لو كان مرادهم بكونه عين الصورة الخارجية كونه عينها حقيقة
ولو كان غيرها اعتبارا لم يصح المقابلة بينه وبين الحصولي فانه ايضا عين الصورة الخارجية حقيقة وغيرها اعتبارا وقد اشار الشارح
الى ذلك حيث نبه بقوله او غيره ولو بالاعتبار الى ان المراد في الحضوري بكونه نفس المعلوم انه نفس المعلوم بلا تغاير اصلا بقرينة
مقابلة التغاير بالاعتبار المذكور في الشق الثاني وتحقيق ذلك ان العلم الحضوري انما يكون بحضور نفس المعلوم عند العالم

ای بعدم غیبتہ عنہ والحاضر ہی نفس الذات الموجودة فی الواقع لا الذات الماخوذة مع حیثیۃ ایۃ حیثیۃ کانت فان الذات الماخوذة مع
الحیثیۃ انما تحضر عند المدرک اذا لاحظہا المدرک مع تلک الحیثیۃ فیکون لہا فی تلک الملاحظۃ ارتسام وحصول ذہنی فی المدرک
لا حضور عندہ بلا توسط الصورة فلا یکون العلم بہا حضوریا لست اقول الذات الماخوذة مع الحیثیۃ امر اعتباری فان ذلک غیر
ظاہر بل ان لا حضور للذات الماخوذة مع الحیثیۃ بلا توسط الصورة عند المدرک فالمعلوم ہو نفس تلک الذات وہی العلم فانہ مبدء
انکشافہا عند المدرک بلا مغایرة بینہا وبین منشاء انکشافہا اصلا فالعاقل والمعقول والعقل فی علم الشئی بنفسہ واحد محض ای ما ہو
مصداق للعاقل ہو بعینہ مصداق للعقل والمعقول من دون تغایر فی المصداق اصلا وان کان مفاہیم العقل والعاقل
والمعقول متغایرة واما المصداق فہو واحد وما زعم المحقق الطوسی فی شرح الاشارات من ان بینہا تغایرا بالاعتبار فی جواب ایراد
الامام علی الحکماء بان تعقل ذاتنا اذا کان نفس ذاتنا علی ما یقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما عین علمنا بذاتنا فیکون عین ذاتنا وہلم جرا الی ما لا یتناہی او غیر
علمنا بذاتنا فلا یکون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وبان حصول الشئی للشئی یقتضی تغایر الشیئین کاضافۃ الشئی الی الشئی وایجاد الشئی للشئی فذلک یقتضی امتناع کون الشئی عالما بنفسہ
فاجاب عن الاول بان علمنا بذاتنا ہو ذاتنا بالذات وغیر ذاتنا بنوع من الاعتبار والشئی الواحد قد یکون لہ اعتبارات ذہنیۃ لا تنقطع ما دام
المعتبر یعتبر وعن الثانی بان تغایر الاعتبار کاف فی الحصول والاضافۃ فان المعالج لنفسہ معالج باعتبار آخر ولیس بکاف فی الایجاد
لانہ یقتضی تقدم الموجد علی الموجد بالذات انتہی ففی غایۃ السقوط لما عرفت من انہ لا تغایر بین العاقل والمعقول والعقل بحسب المصداق و
الا لم یکن العلم حضوریا واما ایراد الامام فلیس بشئی اما الاول فلانہ ان ارید بعلمنا بعلمنا بذاتنا علمنا بالمصداق علمنا بذاتنا فہو نفس ذاتنا بلا تغایر
اصلا فلیس ہناک تعدد فضلا عن التسلسل وان ارید بہ علمنا بمفہوم علمنا بذاتنا فہو غیر ذاتنا وتابع لاعتبارنا فاذا اعرضنا عن الاعتبار انقطع التسلسل
واما الثانی فلان حصول شئی لشئی فی علمنا بذاتنا انما ہو بمعنی عدم غیبوبۃ ذواتنا عن انفسہا وعدم غیبتہا عن انفسہا لیس اضافۃ بین الشیئین
حتی یستدعی التغایر ویمکن ارجاع کلام المحقق الی ما ذکرنا بان یقال انہ لا یرید ان بین مصداق العاقل ومصداق المعقول تغایرا بل
یری ان فی مرتبۃ المصداق وحدة بحتۃ لکن بعد تحقق العلم تتحقق اعتبارات متغایرة وایراد الامام انما کان یرد بعد تحقق الاعتبارات المتغایرة
اذ فی مرتبۃ المصداق وحدة فلیس ہناک اضافۃ ولا تعدد فاجاب عنہ بان تغایر الاعتبارات لا ینافی اتحاد العاقل والمعقول بحسب المصداق
وہذا ہو ما حققناہ وما توہم بعض الشراح من ان للنفس استعدادین باحدہما صارت عاقلۃ وبالآخر صارت معقولۃ فمصداق العاقل غیر مصداق
المعقول فی غایۃ السخافۃ اذ النفس لا تنتظر فی کونہا عاقلۃ لنفسہا بعد وجودہا الی کسب صفۃ بقیامہا تتصف بالعاقلیۃ ولا فی کونہا
معقولۃ لنفسہا الی تعلق صفۃ بتعلقہا تتصف بالمعقولیۃ حتی یکون فیہا استعداد ان استعداد لوجود تلک الصفۃ فیہا و
استعداد لتعلق تلک الصفۃ بہا بل ہی بنفس ذاتہا عاقلۃ ومعقولۃ فلیس ہناک استعدادان باحدہما صارت عاقلۃ و
بالثانی معقولۃ کما لا یخفی ہذا تحقیق الکلام فی ہذا المقام علی مذاق الفلاسفۃ واما التحقیق الذی اعتمد علیہ فہو ان مصداق

العاقل فی علم النفس والمجردات بانفسہا مغایر لمصداق المعقول والعلم ہناک لیس نفس المعلوم بل ہو صفة انضمامیة مغایرة للمعلوم
والعالم ہی الحالة الادراکیة المعبر عنہا بدانش فمصداق العالم ہی النفس مثلا من حیث قیام تلک الصفة بہا ومصداق المعلوم
ہی من حیث وقوع تلک الصفة علیہا کما ان مصداق المعالج بالکسر اذا عالجت النفس ذاتہا ہی من حیث قیام صفة المعالجة بہا
ومصداق المعالج بالفتح ہی من حیث وقوعہا علیہا والحاصل ان العلم صفة واحدة بالحقیقة یعبر عنہا بدانش تختلف
باختلاف متعلقاتہا فان کان متعلقہا امرا غائبا عن العالم کان تعلقہا بہ بتوسط صورتہ الحاضرة منہ عند العالم بمعنی ان
صفة العلم تتعلق بصورتہ اولا وبالذات وبہ ثانیا وبالعرض فیسمی العلم حصولیا بالقیاس الی ذلک الامر ذی الصورة
لانہ بالقیاس الیہ بواسطة حصول الصورة وان کان متعلقہا امرا غیر غائب عن العالم کنفس ذاتہ وصفاتہ والصور الحاصلة
فیہ کان تعلقہا بہ بالذات لا بواسطة صورة فیسمی العلم حضوریا لانہ لیس بواسطة حصول صورة فالفرق بین العلم
الحضوری وبین العلم الحصولی انما بحسب حصول المعلوم بتوسط صورة وعدمہ والدلیل علی ذلک ان العلم بالمعنی المصدری
الذی یعبر عنہ بدانستن منتزع عن العالم بالعلم الحضوری کما انہ منتزع عن العالم بالحصولی وانکارہ مکابرة لا یصغی
الیہا والمعنی المصدری عبارة عن الحدث من حیث تلبسہ بالفاعل اما بان یکون التلبس بالفاعل جزءا منہ او خارجا
عنہ ملحوظا معہ علی اختلاف الرائین فکونہ مشترکا بین العلم الحصولی والعلم الحضوری دلیل علی ان بینہما معنی مشترکا ہو الحقیقة
المعبر عنہا بدانش وہو الحدث الذی اذا اعتبر تلبسہ بالفاعل کان من حیث تلبسہ بالفاعل معنی مصدریا فالعلم حقیقة
ہی تلک الحقیقة المشترکة التی نسبة المعنی المصدری الیہا نسبة الانسانیة الی الانسان والحیوانیة الی الحیوان فاشتراکہ
دلیل علی اشتراک منشاء انتزاعہ کما ان اشتراک الانسانیة والحیوانیة دلیل علی اشتراک حقیقة الانسان والحیوان واما الفلاسفة
القائلون بان العلم الحضوری نفس المعلوم بلا تغایر اصلا فمستندہم امران ذکرہما الشیخ الاول ان مناط العلم وجود المجرد
عند المجرد فنفس الذات المجردة الحاضرة ہی مبدء الانکشاف نفسہا فہی العلم اذ العلم ہو مبدء الانکشاف وہذا انما یتم لو سلم
ان نفس وجود المجرد عند المجرد ہو مناط العلم و ذلک ممنوع والمجرد الحاضر عند المجرد انما ینکشف عند المجرد بقیام صفة العلم
المعبر عنہا بدانش بذلک المجرد والثانی ان الصورة انما یکون مبدء الانکشاف ذی الصورة لانہا واسطة فی حضور ذی
الصورة عند المدرک فاذا کان الشیء بنفسہ حاضرا عند المدرک فلا حاجة فی انکشافہ عندہ الی توسط الصورة وہذا انما یدل
علی ان الشیء اذا کان حاضرا بنفسہا عند المدرک لم یحتج فی الانکشاف الی حصول صورتہ عند المدرک لا علی ان العلم نفس ذلک الشیء کما یدعون فالحق ما ذکرنا واما ما زعموا
من ان مصداق العاقل فی علم النفس والمجردات ذواتہا ہو مصداق العقل والمعقول بلا تغایر اصلا ففی غایة السخافة
لانہ لا یرتاب عاقل فی ان المعنی المصدری للعلم المعبر عنہ بدانستن متحقق فی علم النفس والمجردات بانفسہا ومنتزع ہناک

الخ واذا کان المعنی المصدری للعلم منتزعا ہناک مع انتزاع مفہوم العالمیۃ ومفہوم المعلومیۃ من ذات العالم ومفہوم العالم ومفہوم المعلوم ومفہوم العلم متضایفۃ والمفہومات المتضایفۃ لایمکن انتزاعہا من ذات واحدۃ الابجہات ماخوذۃ فی مرتبۃ المصداق لانہا متقابلۃ ومن المستحیل ان یکون مصداق المتقابلات واحدا فاذن مصداق العالم یجب ان یکون مغایرا لمصداق المعلوم ولمصداق العلم الخ وکذا مصداق المعلوم یجب ان یکون مغایر المصداق العالم ولمصداق العلم کما ان مصداق المعالج بالکسر مغایر لمصداق المعالج بالفتح فیما اذا عالجت النفس ذاتہا فکما انہا من حیث القوۃ الفعلیۃ معالج بالکسر ومن حیث القوۃ الانفعالیۃ معالج بالفتح کذلک ہی من حیث قیام العلم بہا عاقلۃ ومن حیث تعلقہ بہا تعلقا وقوعیا معقولۃ ولایمکن ان یکون مصداق العاقل والمعقول واحدا لتضایفہما کما لایمکن ان یکون مصداق المعالج والمعالج واحدا لاجل التضایف وہذا التفصیل ما قال البعض من ان العالمیۃ والمعلومیۃ متضایفان وکذا العلم والمعلومیۃ ولایجوز اجتماع المتضایفین فی محل الابعد التغایر وما افاد خاتم الحکماء قدس سرہ فی جوابہ فی بعض تعلیقاتہ من ان کونہما متضایفین ممنوع کیف ویجوز ان ینکشف نفسہ عند نفسہ وکذا الاباء فی کون الشئ مبدء لانکشاف نفسہ ثم انہ کیف صدر منہ ہذا القول فانہ یستلزم ان یکون شیئان متضایفین بالقیاس الی شئ واحد انتہی بعبارتہ الشریفۃ فانی لم احصلہ بعد والذی ظہر بعد التامل فی کلامہ ہو ان العالمیۃ والمعلومیۃ وکذا العلم والمعلومیۃ لاتضایف بینہما فی علم الشئ بنفسہ لان تعقل الشئ لنفسہ معناہ عدم غیبۃ الشئ عن نفسہ وہو لیس اضافۃ حتی یکون العالم والمعلوم بہذا النحو من العلم الذی مآلہ الی عدم غیبۃ الشئ عن نفسہ متضایفین او یکون العلم الذی ہو عدم غیبۃ الشئ مضایفا للمعلوم فیجوز ان ینکشف الشئ عند نفسہ وان یکون الشئ مبدء لانکشاف نفسہ من دون لزوم تغایر بینہ وبین نفسہ ہذا حاصل اول کلامہ واما قولہ ثم انہ کیف صدر منہ ہذا القول الی آخرہ فلعل محصلہ انہ قد تقرر عندہم ان شیئین انما یکونان متضایفین اذا لم یکن موصوفہما واحدا کالابوۃ والبنوۃ فانہما انما یکونان متضایفین اذا لم یکن الموصوف بہما واحدا وکان اتصاف الموصوف بالابوۃ بہا بالقیاس الی شخص مغایر لنفسہ واتصاف الموصوف بالبنوۃ بہا بالقیاس الی شخص مغایر لنفسہ کابوۃ زید لعمرو وبنوۃ عمرو لزید فاتصاف الموصوف بالابوۃ اعنی زیدا مثلا بالقیاس الی عمرو واتصاف الموصوف بالبنوۃ اعنی عمرا مثلا بالقیاس الی زید واما اذا کان الموصوف بہما واحدا وکانا منتسبین الی شئ واحد فلا یکونان متضایفین کالابوۃ والبنوۃ المجتمعتین فی زید مثلا فانہما اذا قیستا الی ذات زید مثلا لایکونان متضایفین اصلا فان ابوۃ زید لاتضایف بنوتہ انما تضایف بنوۃ ابنہ وکذا بنوۃ زید لاتضایف ابوتہ انما تضایف ابوۃ ابیہ وہہنا لما اجتمعت العالمیۃ والعلم والمعلومیۃ فی ذات واحدۃ وکانت منسوبۃ الی شئ واحد لم یکن بینہا تضایف فالقول بتضایفہا یستلزم ان یکون شیئان متضایفین بالقیاس الی شئ واحد وقد ظہر

بطلانه فهذا ما عندی فی تقریر کلامه وهو لیس بشیئ اما الاول فلانه اما ان یکون العلم بالمعنی المصدری المعبر عنه بدانستن منتزعا عن الذات العاقلة لنفسها او لا یکون والثانی ظاهر البطلان والفلاسفة ایضا لا ینکرون صحة انتزاع العلم بمعنی دانستن عن تلک الذات ولا ریب فی ان العلم بهذا المعنی مضایف لمفهوم المعلومیة ولا فی ان العالم بالمعنی المشتق من هذا المعنی باعتبار قیامه مضایف لمفهوم المعلوم المشتق من هذا المعنی باعتبار وقوعه ولا معنی لانکار التضایف بین العلم والعالمیة و المعلومیة بالمعنی المذکور واذا کانت تلک المفهومات متضایفة فلا یمکن ان یکون مصداقهما واحدا وعدم غیبة الشئ عن نفسه وان لم یکن اضافة لکنه مصحح لانتزاع المعنی الثانی وهو یعبر عنه بدانستن فلا مساغ لانکار التضایف بین العالم والمعلوم وکذا بین العلم والمعلوم الا اذا انکر صحة انتزاع مفهوم العلم بالمعنی المصدری من الذات العاقلة لنفسها وانا لا اجترء علی ذلک ولا اراهم یجترءون علیه نعم لما دل البرهان القاطع علی ان علم الواجب سبحانه بذاته نفس ذاته ولیس صفة منضمة الیها وان معنی کون الصفات عین الذات لیس هو ان الصفة حقیقة عین الموصوف فان ذلک محال بالبدیهة فان ما هو صفة حقیقة غیر الموصوف قطعا بل معناه ان ما یترتب فی غیره سبحانه علی الصفات یترتب فیه سبحانه علی نفس الذات حکمنا بان العلم بالمعنی المصدری المعبر عنه بدانستن غیر منتزع عنه سبحانه اذ القول بانتزاعه عنه تعالی یفضی الی القول بتغایر مصداق العالم ومصداق العلم ومصداق المعلوم فی علمه بذاته کما عرفت وحکمنا بان ما یترتب فی غیره علی قیام الصفة من الانکشاف یترتب فیه سبحانه علی نفس ذاته ولما لم یدل برهان قاطع علی ان مبدء الانکشاف فی علم النفس وغیرها من الاذهان العالیة بذواتها نفس ذواتها فلا باعث علی انکار انتزاع العلم المصدری من الذات العاقلة مع ان انکار ذلک یکاد یکون ملحقا بانکار الضروریات واما الثانی فلانه اذا صح انتزاع معنی العلم المصدری ومفهوم العالمیة ومفهوم المعلومیة من الذات العاقلة لنفسها فلا مجال لانکار التضایف بین العلم والمعلوم وکذا بین مفهوم العالم ومفهوم المعلوم فان العالمیة المنتزعة من الذات العاقلة لنفسها اما ان یکون بازائها معلومیة اولا والثانی بدیهی البطلان اذ لا معنی للعالمیة بدون المعلومیة وعلی الاول فالمعلومیة التی هی بازاء العالمیة فی علم الذات بنفسها اما ان تکون منتزعة عن تلک الذات او منتزعة عن غیرها والثانی ظاهر البطلان فتعین الاول فظهر التضایف بین العالمیة وبین المعلومیة فی علم الشئ بنفسه تضایفا بلا شبهة واما ان شیئین لا یکونان متضایفین بالقیاس الی شئ واحد ای اذا کان الموصوف بهما ذاتا واحدة فلیس کلیا فان المعالج والمعالج فیما اذا عالجت النفس ذاتها متضایفان قطعا مع ان الموصوف بهما ذات واحدة فقد تحقق اذن ان مصداق العالم مغایر لمصداق المعلوم فان قلت المعلوم والمنکشف نفس الذات لا الذات مع حیثیة تعلق العلم بها بان یکون المنکشف امرین الاول نفس الذات والثانی حیثیة تعلق العلم بالذات فانا نعلم ذواتنا ولا نعلم حیثیة تعلق العلم بها قلت نعم المنکشف والمعلوم

نفس الذات لکن الذات انما تکون معلومۃ ومنکشفۃ بتعلق صفۃ العلم بہا لا بنفسہا کما ان المعالج بالفتح نفس الذات لکن من
حیث تعلق المعالجۃ بہا لا بنفسہا ولا یلزم من ذلک ان یکون المعالج امرین الذات وحیثیۃ تعلق المعالجۃ بہا وکما ان مصداق
المعلوم بالعلم الحصولی الحقیقۃ من حیث تعلق العلم الحصولی بہا لا لنفسہا بنفسہا بالاتفاق بیننا وبین الفلاسفۃ ولا یلزم من ذلک
ان یکون المعلوم امرین الاول نفس الحقیقۃ والثانی حیثیۃ تعلق العلم بہا فانا کثیرا ما نعلم الاشیاء ولا نعلم انہا معلومۃ
ولا یخطر بالنا حیثیۃ تعلق العلم بہا الا بالتفات جدید فان قلت المعلوم بالعلم الحضوری ہی الذات الحاضرۃ عند المدرک و
الحاضر عند المدرک لیس الا نفس الذات لا ہی مع حیثیۃ زائدۃ قلت الحاضر فی الواقع نفس الذات وقد تعلق بہا العلم
فی الواقع فانکشفت بتعلق صفۃ العلم بہا فالمعلوم ای متعلق صفۃ العلم ہی الذات الحاضرۃ لنفسہا لا ہی مع حیثیۃ تعلق العلم
بہا بان یکون حیثیۃ تعلق العلم بہا جزء من متعلق صفۃ العلم کما ان المعالج بالفتح ای متعلق صفۃ المعالجۃ نفس الذات
لا ہی مع حیثیۃ تعلق المعالجۃ بہا حتی یکون حیثیۃ تعلق المعالجۃ بہا جزء من متعلق صفۃ المعالجۃ اذ لا معنی لتعلق صفۃ
المعالجۃ بتلک الحیثیۃ وکما ان المعلوم بالعلم الحصولی ای متعلقہ نفس الحقیقۃ لا ہی مع حیثیۃ تعلق العلم الحصولی بہا مع
الاتفاق علی ان مصداق المعلوم بالعلم الحصولی الحقیقۃ من حیث تعلق العلم الحصولی بہا لا لنفسہا بنفسہا وہذا ظاہر واذ دریت
ما وعیت فاعلم ان حقیقۃ العلم مطلقا لما کانت ہی الحالۃ الادراکیۃ وکانت قد تتعلق بالشئ نفسہ لا بتوسط صورۃ وقد تتعلق
بہ بوساطۃ الصورۃ وکانت منقسمۃ الی التصور والتصدیق کان العلم الحضوری الذی ہو عبارۃ عن الحالۃ الادراکیۃ المتعلقۃ
بالشئ لا بتوسط الصورۃ ایضا منقسما الی التصور والتصدیق والدلیل علی ذلک انا نذعن بوجودنا من دون حاجۃ الی تحصیل
صورۃ وانتزاع اثر بالضرورۃ فلو کان ہذا الاذعان علما حصولیا لم یمکننا الاذعان بوجودنا الا بعد تحصیل صورۃ الموضوع
وصورۃ المحمول وصورۃ النسبۃ الرابطۃ بینہما فی اذہاننا ولیس الامر کذلک بالبداہۃ وہذا وان کان مخالفا لما علیہ المشائیۃ
لکنہ التحقیق بل الحق ان علم الواجب تعالی ایضا تصور وتصدیق فانہ سبحانہ یعلم الصوادق ویعلم انہا صوادق وہذا
ہو العلم التصدیقی وانکار ہذا المعنی باطل بل کفر صریح کیف وہو یفضی الی القول بجہلہ سبحانہ بصدق الصوادق
سبحانہ وتعالی عما یصفون نعم التصور والتصدیق فی علم الباری عز وجل لیسا متباینین بل نفس ذاتہ من حیث انہا منشاء
للانکشاف الواقعی للصوادق تصدیق ومن حیث انہ مبدء لانکشاف الحقائق التصوریۃ تصور فما یترتب فی غیرہ علی
قیام صفۃ التصور والتصدیق یترتب علی نفس ذاتہ الحقۃ المقدسۃ ولو اصطلح علی ان لا یسمی علمہ سبحانہ تصورا وتصدیقا
نظرا الی عدم تعلق الغرض فی المنطق بالبحث عنہ فلا مشاحۃ فیہ فان وسوسک الوہم بانہ لا یمکن القول بکون العلم
الحضوری تصدیقا وبکون علمنا بوجودنا تصدیقا حضوریا اذ متعلق التصدیق لیس خارجا عن القضیۃ فما لم یحصل صورۃ

الموضوع وصورة المحمول وصورة النسبة الحاكية فی الذہن لایمکن التصدیق فمتعلق التصدیق لایکون حاضرا الا بتوسط الصورة عند المدرک
حتی یمکن ان یکون التصدیق حضوریا قلت سیاتی فی فاتحة مبحث التصدیقات من المصر ان التصدیق منہ اجمالی وہو انکشاف الاتحاد
دفعة کما اذا رائنا جدارا ابیض فصدقنا بیاضہ بمجرد رویتہ من دون ان یحصل اولا صورة الموضوع وصورة المحمول وصورة النسبة الحاکیة
فی الذہن تفصیلا ثم یتعلق بہا الاذعان ومنہ تفصیلی یحصل بعد حصول الصور مفصلة فی الذہن فالتصدیق الحضوری من قبیل
الاول فمتعلقہ نفس ذاتنا التی ہی مصداق للوجود مثلا ہذا والفلاسفة وان زعموا ان العلم الحضوری لایکون تصورا وتصدیقا
لکن کون العلم الحضوری تصورا وتصدیقا لازم علیہم قطعا لان العلم المتعلق بالتصور وکذا العلم المتعلق بالتصدیق حضوری لانہ متعلق
بصفات النفس وعلمہا بذاتہا وصفاتہا حضوری والعلم الحضوری عین معلومہ ذاتا واعتبارا عندہم فالعلم الحضوری المتعلق بالتصور
یجب ان یکون تصورا والعلم الحضوری المتعلق بالتصدیق یجب ان یکون تصدیقا ولایمکنہم ان یقولوا ان ذلک العلم لہ اعتباران
فمن حیث انہ علم بما ہو غیر العالم وصفاتہ تصورا وتصدیق ومن حیث انہ مبدء لانکشاف نفسہ علم حضوری ولیس بتصور وتصدیق
لان التصور والتصدیق حقیقتان محصلتان فلا یمکن ان یکون الحقیقة التصوریة او التصدیقیة باعتبار تصورا وتصدیقا ولا
تکون باعتبار آخر تصورا وتصدیقا فان الحقیقة محفوظة فی جمیع اعتباراتہا ہذا وما ذکرنا وان کان مخالفا لعقائد الاشیاع لکنہ الحق
الاحق بالاتباع **قولہ** وغیرہ ولو بالاعتبار کما فی الحصولی العلم والمعلوم فی الحصولی متحدان بالذات متغایران بالاعتبار عندہم فان
العلم عندہم ہی الصورة الحاصلة فی الذہن من حیث اکتنافہا بالعوارض الذہنیة والمعلوم نفس حقیقة تلک الصورة بما ہی ہی و
سیاتی تفصیل ذلک انشاء اللہ تعالی **قولہ** وسواء کان مرآة لملاحظة ما قصد تصورہ اعلم ان فی حصول الصور فی الذہن
مذہبین مشہورین الاول ان الحاصل فی الذہن امثال الاعیان واشباحہا والثانی ان الحاصل فیہ انفسہا وحقائقہا
فعلی المذہب الاول لایحصل فی الذہن حقیقة من الحقائق الاعیانیة وماہیة من الماہیات الواقعیة بل انما یحصل فیہ الامثال
والاشباح لکن الاشباح علی انحاء فمنہا ما ہو شبح ومثال للحقیقة المقصود تصورہا کالماہیة الانسانیة ومنہا ما ہو شبح ومثال البعض
وجوہ تلک الحقیقة وعرضیاتہا المتحدة معہا فی الواقع بالعرض فمعنی الانسان الحاصل فی اذہاننا مثال للحقیقة الانسانیة الموجودة فی
الخارج ومعنی الکاتب الحاصل فی الذہن مثال لحقیقة الکاتب المتحدة بالعرض مع الانسان فی الواقع والاول علی قسمین الاول
ما ہو مثال مطابق للحقیقة المقصود تصورہا کمعنی الانسان للحقیقة الانسانیة والثانی ما ہو مثال مطابق لذاتیات تلک الحقیقة او
لاجزائہا کمفہوم الحیوان ومفہوم الناطق مثلا الحاصلین فی الذہن فانہما مثالان لذاتیات الحقیقة المقصود تصورہا اعنی
الحقیقة الانسانیة مثلا وکمعنی الہیولی ومعنی الصورة الحاصلین فی الذہن فانہما شبحان لاجزاء حقیقة الجسم المقصود تصورہا فعلی ہذا
المذہب العلم بالشئ علی انحاء فانہ لایخلو اما ان یکون الحاضر عند المدرک نفس ذلک الشئ بلا توسط مثال وہو العلم الحضوری او لا

یکون الحاضر عند المدرک نفسہ فاما ان یکون الحاضر عند المدرک مثال نفس ذلک الشئ وہو العلم بکنہ الشئ او مثال ذاتیاتہ واجزائہ و
ہو علم الشئ بالکنہ او مثال وجہ من وجوہہ وعرضیاتہ وہو علم الشئ بالوجہ فان سمی العلم الحضوری بالعلم بکنہ الشئ وعمم العلم بکنہ الشئ من
ان یکون الحاضر عند المدرک نفس الشئ او مثال نفس ذواتہ کان الاقسام ثلثۃ العلم بکنہ الشئ والعلم بالکنہ والعلم بالوجہ وان خص العلم
بکنہ الشئ بما یکون الحاضر عند المدرک مثال نفس الشئ کان الاقسام اربعۃ رابعہا العلم الحضوری وعلی المذہب الثانی اقسام العلم ایضاً
ہذہ الاقسام لان الحاضر عند المدرک اما نفس الشئ بلا توسط الصورۃ فہو العلم الحضوری او الحاضر عندہ صورۃ فہی اما صورۃ نفس الشئ
وہو العلم بکنہ الشئ او ذاتیات ذلک الشئ بان تکون مرٰاۃ لملاحظتہ بان یکون الالتفات بالذات الی ذلک الشئ والحاصل فی الذہن
ذاتیاتہ المتحدۃ معہ بالذات وہو علم الشئ بالکنہ او وجہ وعرضی من عرضیاتہ بان یکون الالتفات بالذات الی ذلک الشئ وبالعرض
الی وجہہ الذی ہو مرٰاۃ لملاحظتہ والحصول فی الذہن بالذات للوجہ وبالعرض لذلک الشئ من جہۃ اتحادہ معہ بالعرض وہو علم الشئ
بالوجہ فاقسام العلم علی المذہبین لا تزید علی الثلثۃ والاربعۃ ان لم یعد العلم الحضوری من العلم بکنہ الشئ بل الحق ان العلم علی نحوین
فانہ ان انکشف بہ نفس حقیقۃ الشئ فہو العلم بالوجہ والفرق بین العلم بکنہ الشئ وبین علم الشئ بالکنہ بان الحاضر عند المدرک فی الاول
نفس حقیقۃ الشئ او مثال نفس حقیقۃ الشئ وفی الثانی حقائق ذاتیاتہ او امثال حقائقہا لکنہا مرٰاۃ لملاحظۃ ذلک الشئ وآلات
الالتفات الیہ لیس بشئ فان ذاتیات الشئ اذا حصلت فی الذہن بانفسہا او بامثالہا وجعلت مرٰاۃ لملاحظۃ ذلک الشئ فاما ان تحصل
نفس حقیقۃ ذلک الشئ ایضاً او مثالہا بحصول ذاتیاتہ او امثالہا فی الذہن فیکون ہذا النحو من العلم ہو العلم بکنہ الشئ فان المنکشف فیہ نفس
حقیقتہ غایۃ الامر ان ہذا النحو من العلم بکنہ الشئ یحصل بعد العلم بذاتیاتہ وہذا لا یستوجب ان یکون ذلک النحو مغایراً للعلم بکنہ الشئ الذی یحصل
من دون ان یعلم اولاً ذاتیات الشئ فی نحو الادراک حتی یجب عدہ قسماً علی حیالہ ولکان مغایراً لہ فی نحو حصولہ للمدرک لانہ حاصل بعد العلم
بالذاتیات بخلاف ذلک واما ان لا یحصل نفس حقیقۃ الشئ او مثالہا بحصول ذاتیاتہا وامثالہا فی الذہن بل یکون الحاصل فی
الذہن ذاتیاتہا فقط ویکون ہی مرٰاۃ لملاحظۃ ذلک الشئ من دون ان یحصل نفس حقیقتہ فی الذہن کما زعمہ بعض المتاخرین
فذلک باطل فانہ یستلزم ان لا یفید الکسب والنظر علماً بل الالتفات والملاحظۃ فقط وہو صریح البطلان وسیاتی ان شاء اللہ
تعالی مفصلاً فقد وضح ان الحق ہو ان العلم علی قسمین الاول العلم بالکنہ سواء حصل بعد حصول العلم بذاتیات الشئ او حصل بدونہ و
الثانی العلم بالوجہ ولذا لا تری فی کتب القدماء اثراً من تربیع القسمۃ وتثلیثہا واما ما ذکرہ الشارح من ان الاقسام اربعۃ رابعہا العلم بوجہ
الشئ فہو جری منہ علی عادتہ فی التقلید فان بعض الاجلۃ من المتاخرین ربع القسمۃ فقال ان الصورۃ العلمیۃ من الشئ قد تکون مرٰاۃ
لملاحظتہ وہی منقسمۃ الی التصور بالکنہ والتصور بالوجہ فان المرأۃ والمرئی ان کانا متحدین بالذات ومتغایرین بالاعتبار فالتصور بالکنہ
وان کانا بالعکس فالتصور بالوجہ وقد لا تکون مرٰاۃ لملاحظتہ فان تعلق العلم بالشئ من حیث ہو فالعلم بکنہ الشئ وان تعلق

بوجہ من وجوہ بہ فہو العلم بوجہ الشئ انتہی ولا یخفی علی ذی تحصیل ان المقصود من الوجہ فی العلم بوجہ الشئ ان ذو الوجہ فہو من قبیل علم الشئ بالوجہ او ہو الوجہ
فقط فہو علم بکنہ الوجہ فہو من قبیل العلم بکنہ الشئ او الوجہ وذو الوجہ کلاہما وہو صریح البطلان لان ذا الوجہ لیس بحاصل فی الذہن
فی ہذا النحو من العلم ولا ہو ملتفت الیہ وکون الشئ معلوما من دون ان یحصل ولیتفت الیہ صریح البطلان وہذا مما افادہ بعض الاساتذۃ
قدس اسرارہم وقد تصدی النظار لدفعہ فقال الشارح فی الحاشیۃ المعلقۃ علی قولہ والعلم بوجہ الشئ ان الفرق بینہ وبین العلم
بکنہ الشئ ان الصورۃ الحاصلۃ اذا لم تکن مرآۃ لملاحظۃ الشئ فان حصلت من حیث انہا عرضیۃ وخاصۃ لشئ فعلمہ بالقیاس الی
ذلک الشئ علم بوجہ الشئ والا فہو علم بکنہ الشئ کالکاتب مثلا اذا حصل فی الذہن وخطر معہ بالبال انہ عرضی للانسان فان لم یکن
مرآۃ لملاحظۃ کان بالقیاس الی الانسان علما بوجہ الشئ وبالقیاس الی نفسہ علما بکنہ الشئ وکون الصورۃ الواحدۃ علما بوجہ
الشئ وبکنہ الشئ بالنظرین مخصوص بالعرضیات واما الذاتیات کالحیوان الناطق مثلا اذا لم یکن مرآۃ لملاحظۃ الانسان وحصل
فی الذہن من حیث انہ حد الانسان وکنہہ کان علما بکنہ الشئ مطلقا سواء قیس الی الانسان او الی نفسہ فتامل انتہی وہذا الکلام
لیس لہ معنی لان الملتفت الیہ فی العلم بوجہ الشئ اما ذو الوجہ فہو من قبیل علم الشئ بالوجہ او الوجہ فہو علم بکنہہ الوجہ فہو من قبیل
العلم بکنہ الشئ والفرق بان الوجہ فی العلم بوجہ الشئ حاصل بالذات وملتفت الیہ بالذات وذو الوجہ ملتفت الیہ بالعرض وفی علم
الشئ بالوجہ حاصل بالذات وملتفت الیہ بالعرض علی عکس ذی الوجہ یبطل حصر الاقسام فی الاربعۃ اذ مثل ذلک یمکن فی العلم
بالکنہ ایضا فان الذاتیات کالحیوان الناطق مثلا اذا حصلت فی الذہن من حیث انہ حد الانسان من دون ان یکون الانسان
ملتفتا الیہ بالذات لا یکون العلم بہا من قبیل العلم بکنہ الشئ ولا من قبیل علم الشئ بالکنہ والفرق بین العرضیات والذاتیات
فی ہذا المعنی کما زعمہ الشارح حیث قال وکون الشئ الواحد الی آخر کلامہ فی الحاشیۃ تحکم بحت لا یصغی الیہ فانہ فرق بلا فارق
وادعاء بلا دلیل فان کلامہ فی الشرح نص علی ان العلم بالکنہ وبالوجہ ہو ما یکون الحاصل فی الذہن الحاضر عند المدرک مرآۃ
لملاحظۃ ما قصد تصورہ وان العلم بکنہ الشئ وبوجہ الشئ ما لا یکون کذلک فاذا امکن فی علم الوجہ ان یلاحظ ذو الوجہ لا بان یکون
مقصودا بالذات وسمی ذلک علما بوجہ الشئ فکیف لا یمکن فی علم الکنہ ذلک بان یلاحظ ذو الکنہ لا بان یکون مقصودا بالذات
ولای ذنب لا یسمی ہذا النحو باسم علی حیالہ ولعلہ لذلک امر بالتامل وزعم البعض ان العلم بوجہ الشئ ہو العلم بما ہو وجہ الشئ فی
الواقع مع قطع النظر عن ملاحظۃ کونہ وجہا للشئ والعلم بکنہ الشئ ہو العلم بالشئ الذی لا یکون وجہا للشئ فی الواقع وہذا فی غایۃ
السقوط لان العلم بوجہ الشئ علی ہذا التقدیر لا یکون قسما من العلم بالشئ اذ العلم بالشئ بدون ان یحصل ہو او یلتفت الیہ غیر
معقول واما اذا قیس ہذا العلم الی کنہ الوجہ فہو علم بکنہ الشئ علی انہ لو اعتبر العلم المتعلق بوجہ الشئ من غیر التفات الی ذی
الوجہ من اقسام العلم بالشئ فکیف لا یعتبر العلم بالحد من غیر التفات الی المحدود من اقسامہ مع انہ احق بالاعتبار لاتحاد الحد

والمحدود بالذات بخلاف الوجه وذی الوجه وقد ظهر بما ذکرنا سخافة ما یفهم من کلام المحقق الدوانی فی الحاشیة الجدیدة علی الشرح
الجدید للتجرید من ان العلم بالوجه اذا لوحظ الوجه من حیث انه عنوان منطبق علی ذی الوجه هو علم الشیٔ بالوجه اذا لوحظ علی وجه لا یصلح
للانطباق علی ذی الوجه فهو العلم بوجه الشیٔ والمعلوم بالحقیقة فی الصورتین هو الوجه فالعلم بالکاتب مثلا فی قولنا کل کاتب کذا
ای فی القضیة المحصورة علم الشیٔ بالوجه ای علم بافراد الانسان التی ہی افراد الکاتب بواسطة وجهها الذی ہو الکاتب فانه عنوانها
المنطبق علیها والعلم به فی قولنا الکاتب کذا ای فی القضیة الطبعیة علم بوجه الشیٔ ہذا کلامه ولا یخفی سخافته بما ذکرنا **قوله** کما فی
العلم بالکنه والعلم بالوجه الحاضر عند المدرک الحاصل فی الذہن انکان مرأة لملاحظة ما قصد تصوره فانکان متحدا مع ما قصد تصوره
بالذات فهو العلم بالکنه مقیسا الی ما قصد تصوره والعلم بکنه الشی مقیسا الی نفس الحاصل فی الذہن وان لم یکن متحدا معه بالذات
فاما ان یکون مباینا له مباینة محضة فلا یکون علما بالشیٔ او یکون متحدا معه بالعرض فهو العلم بالوجه مقیسا الی ما قصد تصوره والعلم
بکنه الشیٔ مقیسا الی نفس الحاصل فی الذہن اعنی الوجه قال المحقق الدوانی فی الحواشی القدیمة ان معنی تصور الشی بالکنه ہو
ان یکون ہو بنفسه متمثلا فی الذہن والتصور بالوجه ان لا یکون ہو متمثلا بل ما یصدق علیه علی وجه یتمکن النفس من التوجه به الی
ما یصدق ہو علیه فالمرأة والمرئی فی الاول متحدان بالذات وفی الثانی مختلفان بالذات متحدان بالعرض وتحقیق ذلک ان اتحاد
الشیٔ بما ہو ذاتی او ذات له اقوی من اتحاده بالعرضی الصادق علیه فان الاول اتحاد بالذات والثانی اتحاد بالعرض اذ مصداق
ذلک الاتحاد ہو قیام مبدء الاشتقاق به حقیقة او اعتبارا ومفهوم ہو ہو مطلق الاتحاد وہو مشترک بین الذاتیات والعرضیات الا ان
مصداق الحمل فیهما مختلف فاذا وجد فرد من المہیة فی الخارج کانت ذاتیاته موجودة فیه بالذات وعرضیاته موجودة فیه بالعرض فان
الوجود العارض للمہیة المعروضة غیر عارض للعرضی فانه مغایر لها بحسب المہیة والجعل نعم له معها علاقة وارتباط فیتصف بالاتحاد
بها بوجه فنظیرها فی الاتحاد القطن والثلج مثلا من حیث عارض البیاض وکما ان وجود المہیة فی الخارج ینسب الی عرضیاتها بالعرض
کذلک وجود عرضیاتها فی الذہن ینسب الیها بالعرض اذا التفت النفس بها الیها ای لاحظها بحیث تنطبق علیها فبینهما تعاکس
فی الوجود الذہنی والخارجی انتہی وہذا الکلام فی غایة التحقیق علی اصولهم فان العرضیات المحمولة انما وجودها فی الخارج بمعنی ان
معروضاتها مصححة لانتزاعها فانما الوجود بالذات لمعروضاتها لکن العقل اذا لاحظها ولاحظ معروضاتها ینسب وجود معروضاتها
الیها بالعرض من حیث ان معروضاتها مصححة لانتزاعها واما اذا انتزعها العقل عن معروضاتها کان الوجود فی الذہن لها بالذات
لکنه ینسب الی معروضاتها من حیث ان مصداقها ومطابق حملها ومنشاء انتزاعها فی الواقع ہی معروضاتها فاذا وجد زید
فی الخارج وقام به السواد کان الاسود وہو العرضی المحمول موجودا فی الخارج بالعرض بمعنی ان وجود معروضه وہو زید القائم
به السواد ینسب الیه بالعرض من حیث ان معروضه مطابق لحمله ومنشاء لانتزاعه واذا وجد مفہوم الاسود فی الذہن کان

الوجود الذهنی بالذات لمفهوم الاسود لکنہ ان جعل مرأۃ لملاحظۃ زید نسب ہذا الوجود الذہنی بالعرض الی زید من حیث ان لصدق
علیہ الاسود الحاصل فی الذہن فی الواقع ہو زید فبین المعروض والعرضی تعاکس فی الوجودین ولا ینبغی ان یتوہم ان الکاتب
مثلا متحد مع الانسان بالمہیۃ والجعل وان المعروض والعرضی متحدان بالذات جعلا ووجودا کیف ولو کان الامر کذلک امتنع
بقاء المعروض مع زوال العارض ولا ان یظن ان الحاصل فی الذہن فی علم الشئی بالوجہ نفس ذی الوجہ کیف ولو کان کذلک
کان العلم بالوجہ علما بکنہ الشئی ومن المعلوم بالضرورۃ انہ اذا حصل الکاتب فی الذہن وجعل مرآۃ لملاحظۃ الانسان لا تحصل صورۃ
الانسان فی الذہن بل صورۃ الکاتب فقط ولا ان یتوہم ان الشئی فی علم الشئی بالوجہ لو لم یحصل فی الذہن لم یکن معلوما فلو
لم یحصل ذوالوجہ بالذات فی الذہن لم یکن معلوما وذلک لان الحصول بالذات انما یجب فی المعلومیۃ بالذات فما یکون
حاصلا فی الذہن بالذات یکون معلوما بالذات وما یکون حاصلا بالعرض یکون معلوما بالعرض وذوالوجہ فی علم الشئی بالوجہ
معلوم بالعرض لکونہ حاصلا بالعرض فظہر ان کلام المحقق مما لا غبار علیہ لکن تنظیرہ اتحاد المعروض والعرضی باتحاد القطن
والثلج فی عارض البیاض لا یخلو عن حزازۃ کیف واتحاد المعروض والعرضی مناط الحمل بالمواطات واتحاد القطن والثلج
فی عارض البیاض لیس کذلک بل ہو اتحاد بالمحمول فبینہما فرقان بین کما لا یخفی **قولہ** فجعل المقسم مطلق العلم قد عرفت
ان مورد القسمۃ الی التصور والتصدیق بالحقیقۃ عند البعض ہو الحصولی الحادث وعند البعض ہو الحصولی مطلقا حادثا کان
او قدیما وعند التحقیق انہ العلم سوی علم الواجب سبحانہ مطلقا حضوریا کان او حصولیا قدیما کان او حادثا فالاولون یخصون
المقسم بالحصولی الحادث والآخرون یخصونہ بالحصولی مطلقا وعلی التحقیق لا یخص المقسم اللہم الا بما سوی علم الواجب سبحانہ
ولیس ذلک تخصیصا بالحقیقۃ فان العلم مشترک لفظا بین علمہ سبحانہ وبین علم غیرہ تعالی فان علم غیرہ حضوریا کان او حصولیا
قدیما کان او حادثا حقیقۃ واحدۃ ہی الحالۃ الادراکیۃ وعلمہ تعالی عین ذاتہ المقدسۃ فلا یمکن ان یراد بالعلم کلاہما معا فان ذلک
یفضی الی عموم الاشتراک فلا یراد بالعلم ہہنا علی التحقیق الا الحقیقۃ الواحدۃ المنقسمۃ الی التصور والتصدیق المسماۃ بالحالۃ
الادراکیۃ الشاملۃ للحضوری والحصولی کما حققناہ مفصلا فالمقسم بالحقیقۃ علی الرائین الاولین ہو العلم الخاص لکن المص جعل
المقسم مطلق العلم لا العلم الحصولی او العلم الحصولی الحادث اذ لا حاجۃ الی التخصیص نظرا الی استلزام انقسام الخاص انقسام
العام وکون التقسیم انسب بقواعد الفن وعلی التحقیق ہو مطلق العلم ولا سبیل الی التخصیص **قولہ** او الحادث الظاہر انہ
اراد بہ الحصولی الحادث ویمکن ان یکون ہذا ایماء الی ما ذکرہ البعض من تخصیص المقسم بالحادث مطلقا من غیر تقیید بالحصولی و
یرد علی ذلک البعض ان التخصیص بالحصولی مما لا بد منہ لاتفاقہم علی ان الحضوری مطلقا لا ینقسم الی التصور والتصدیق والتخصیص
بالحادث باطل لما تحقق من ان الحصولی القدیم ایضا ینقسم الی التصور والتصدیق **قولہ** اذ لا حاجۃ الی التخصیص لا یخفی علیک ان

الظاہر من التقسیم انحصار المقسم فی الاقسام ولایخفی ان مطلق العلم غیر منحصر فی التصور والتصدیق عند من لایری الحضوری فقط او
الحصولی القدیم ایضا تصورا وتصدیقا فلابد علی رائہ فی التقسیم من التخصیص لیستقیم الانحصار وما قیل من ان انحصار الخاص یستلزم
انحصار العام اذ کل حکم ثابت للفرد ثابت للطبیعۃ فی غایۃ السقوط لان الحکم الثابت للفرد انما یثبت للطبیعۃ فی ضمن ذلک الفرد
فکما یثبت الانقسام والانحصار للعام فی ضمن خاص یثبت عدم الانقسام وعدم الانحصار فی ضمن خاص آخر فالعام حامل للاحکام
المتنافیۃ فانحصار العام بمعنی انحصار خاص من انواعہ لیس انحصار اللعام حقیقۃ والمتبادر من التقسیم الانحصار الحقیقی کما لایخفی **قولہ**
والتعمیم انسب بقواعد الفن فان القواعد ینبغی ان تکون عامۃ کلیۃ وانت تعلم انہ لاتعمیم حقیقۃ فی مورد القسمۃ الی التصور والتصدیق
عند من لایری الحضوری او القدیم تصورا وتصدیقا وانما التعمیم فی العبارۃ باطلاق لفظ العلم وعدم تخصیصہ فی اللفظ ومثل ہذا التعمیم
یوہم جریان الانقسام فی جمیع انحائہ وہو غیر مستقیم عند من لایری جریانہ فی جمیع الانحاء فتخصیص مورد الانقسام انسب للافہام
واقرب الی الافہام من التعمیم الذی یفضی الی الایہام والابہام **قولہ** فان قلت ایراد علی قولہ فجعل المقسم مطلق العلم بانہ انما
یصح لو کان المقسم مطلق الشیٔ ولیس کذلک فان المقسم الشیٔ المطلق اذ المقسم یجب ان یوخذ من حیث العموم والاشتراک فلا یکون
مطلق العلم مقسما انما یکون المقسم ہو العلم المطلق **قولہ** فان المعتبر فی موارد التقاسیم الشیٔ المطلق الخ لابد اولا من بیان الفرق
بین الشیٔ المطلق وبین مطلق الشیٔ ثم من تحقیق ان المعتبر فی موارد التقاسیم ما ہو فنقول المہیۃ ان اخذت لابشرط شیٔ من دون
اعتبار معنی زائد علیہا فہی مطلق الشیٔ فہی توجد بعین وجود اشخاصہا فہی حاملۃ لاحکام العموم والخصوص جمیعا وان اخذت بشرط
العموم ومن حیث الاطلاق بان یلاحظ معہا العموم والاطلاق لا بان یجعل قیدالہا والا لم تکن مطلقۃ بل مقیدۃ بالاطلاق فہی
الشیٔ المطلق ویستحیل ان یوجد بوجود الاشخاص اذ الاطلاق ینافی التشخص والعموم یصادم الخصوص والاول موضوع القضیۃ
المہملۃ القدمائیۃ والثانی موضوع القضیۃ الطبعیۃ الاول موجود فی الخارج وفی الذہن والثانی فی الذہن فقط فاذا وجد فرد من
المہیۃ فی الخارج کزید وجدت مطلق المہیۃ کمطلق الانسان بعین وجودہ فی الخارج ولایصح ان یقال بوجود المہیۃ المطلقۃ بعین وجود
الفرد لمنافات التشخص الاطلاق نعم یصح انتزاع الطبیعۃ المطلقۃ من الفرد فوجود الفرد مصحح لانتزاعہا ہذا ہو تحقیق الفرق بین مطلق الشیٔ وبین الشیٔ المطلق وقد فرق بعض
المتاخرین بینہما بثلثۃ وجوہ الاول ان الاول یتحقق بتحقق فرد وینتفی بانتفاء فرد والثانی یتحقق بتحقق فرد وینتفی بانتفاء جمیع الافراد لا بانتفاء فرد والثانی ان الاول
حامل لاحکام العموم والخصوص معا والثانی حامل لاحکام العموم فقط والثالث ان الاول موجود فی الخارج ایضا دون الثانی
فانہ موجود فی الذہن فقط اورد علیہ الناظرون فی کلامہ بوجوہ الاول ان موضوع الطبعیۃ لایمکن وجودہ فی الخارج لانہ ماخوذ بشرط
الکلیۃ والعموم فلامعنی لتحققہ بتحقق فرد الثانی انہ لو تحقق موضوع الطبعیۃ بتحقق فرد کانت الطبعیۃ قضیۃ خارجیۃ لتحقق موضوعہا
فی الخارج علی ہذا التقدیر واللازم صریح البطلان الثالث انہ لو تحقق موضوع الطبعیۃ بتحقق فرد کان انتفاؤہ ایضا بانتفاء فرد لان

اريد بانتفاء الانتفاء راسا فموضوع المهملة ايضا لا ينتفي راسا بانتفاء فرد الرابع ان ماذكر من وجوه الفرق تناقض متهافت اذالوجه
الثاني يناقض الوجه الاول لان موضوع الطبيعة لما تحقق بتحقق الفرد فقد حمل احكام الخصوص والاول يناقض الثالث لان
موضوع الطبيعة لما تحقق بتحقق فرد فقد وجد في الخارج كذا قالوا والحق ان معنى تحقق موضوع الطبيعة بتحقق فرد ليس هو انه يوجد بعين
وجود الفرد بل معناه ان وجود الفرد مصحح لان ينتزع الذهن منه الطبيعة ويصفها بالاطلاق بخلاف موضوع المهملة فانه موجود
بعين وجود الفرد فاذا وجد الفرد وجد موضوع المهملة بعين وجوده ووجد منشاء انتزاع موضوع الطبيعة فموضوع المهملة لما وجد
بعين وجود فرد انتفى بانتفائه قطعا لان هذا الانتفاء ارتفاع لنحو وجوده بخلاف موضوع الطبيعة فانه يكون موجودا في الذهن
بوجود ممتاز عن وجود الفرد بعد انتزاعه عن الفرد فهو يتحقق بتحقق فرد بمعنى انه ينتزع عن الفرد المتحقق ولا ينتفي بانتفائه لان
ارتفاعه ليس ارتفاعا لوجود الشيء المطلق الذي هو موضوع الطبيعة نعم لما كان الفرد منشأ لانتزاعه فلو انتفت جميع الافراد لا يكون
له منشاء انتزاع اصلا فينتفي بانتفاء جميع الافراد وهذا توضيح الوجه الاول من الفرق ويتضح بذلك ان موضوع المهملة حامل للاحكام
العموم والخصوص جميعا لانه يوجد في الذهن بوجود ممتاز عن وجود الفرد وفي الخارج بعين وجوده وموضوع الطبيعة حامل للاحكام
العموم فقط اذ لا يوجد الا في الذهن بوجود ممتاز عن وجود الفرد وان موضوع المهملة موجود في الخارج وموضوع الطبيعة لا يوجد الا
في الذهن فقد تحقق الوجهان الباقيان من الفرق ايضا وقد اندفع بما حققنا وجوه الايراد باسرها اما الاول والثاني فلان
معنى تحقق موضوع الطبيعة بتحقق فرد ليس هو انه يوجد بعين وجود الفرد حتى ينافي كونه ماخوذا من حيث العموم او يستلزم
وجوده في الخارج حتى يلزم كون موضوع الطبيعة موجودا في الخارج وكون الطبيعة خارجية واما الثالث فلان المراد بانتفاء موضوع
المهملة بانتفاء فرد انتفائه في الجملة بانتفاء فرد ولا ريب في انتفاء موضوع المهملة في الجملة بانتفاء فرد منه واما موضوع الطبيعة
فلما كان موجودا في الذهن بوجود مغاير لوجود الفرد لم يكن انتفاء الفرد انتفاء له اصلا فانما ينتفي اذا انتفت جميع مناشي انتزاعه
اعني جميع الافراد كما عرفت واما الرابع فلانه لما كان معنى تحقق موضوع الطبيعة بتحقق فرد انه ينتزع من الفرد فلا يلزم
ان يكون موضوع الطبيعة حاملا لاحكام الخصوص ولا تحققه في الخارج كما لا يخفى اذا تحققت هذا فنقول التقسيم عبارة عن ضم قيود
متخالفة الى الشيء ليحصل اقسام متخالفة وضم القيود المتخالفة انما يمكن الى نفس الشيء لا بشرط شيء فان ضم القيود المخصصة لا يصلح
له الشيء من حيث الاطلاق للمنافات بينهما ضرورة تنافي العموم والخصوص فالقول بان المعتبر في موارد التقاسيم الشيء
المطلق لا مطلق الشيء فاسد فايراد مبني على فاسد فاسد فلا يلتفت اليه **قوله** قلت لو سلم جواب على التنزل بعد تسليم ما زعمه
المورد من ان المقسم الشيء المطلق لا مطلق الشيء حاصله ان مورد القسمة بالحقيقة الى التصور والتصديق هو نوع العلم
اعني الحصولي او الحصولي الحادث كما هو مذهبهم لكن قد يجعل المقسم مطلق العلم نظرا الى انقسامه الى القسمين بانقسام نوعه

اليهما واعتبار الاطلاق والعموم انما يجب على مازعمه المورد فيما هو مقسم بالحقيقة واما جنس المقسم اذا جعل مقسما فيجب ان يوخذ لا
بشرط شئ حتى يصح اسناد الانقسام الذي هو من احكام نوعه حقيقة اليه فان حامل احكام الخصوص انما هو مطلق الشئ لا الشئ المطلق
كما عرفت وفي قوله لو سلم اشارة الى التحقيق الذي ذكرناه من ان المقسم مطلق الشئ لا الشئ المطلق **قوله** والحق انه من اجلى
البديهيات لا اخفاء في ان العلم الذي هو صفة للممكنات متعلقة بما سوى ذواتها وصفاتها حقيقة واحدة كسائر الحقائق فتلك
الحقيقة اما بديهية التصور او نظرية فذهب الامام الرازي ومن تابعه الى الاول واختاره المصنف رح واختلف القائلون بالنظرية
فذهب الامام حجة الاسلام الى انها نظرية عسيرة الاكتناه وذهب بعض المتكلمين الى انها نظرية يسيرة التحديد وهذا النزاع
غير متوقف على تعيين حقيقة العلم بانها ماهي وانها من اية مقولة نعم لا معنى لهذا النزاع عند من يرى ان العلم هي الصورة
الحاصلة في الذهن المتحدة بالحقيقة مع المعلوم فان المعلوم عنده ليس حقيقة واحدة صالحة لان يتصف بالبديهة فقط او بالنظر
فقط بل حقيقة بعض الصور بديهية وحقيقة بعضها نظرية فلا يعقل هذا النزاع على مذهبه هذا واما علم الواجب سبحانه والعلم الحضوري
فالكانا عين العالم والمعلوم كما هو مذهب الفلاسفة فلا نزاع في بداهتهما او نظريتهما لان علم الواجب تعالى لما كان عينه سبحانه
وكانت ذاته سبحانه اجل من ان تكون بديهية او نظرية فلا يتصور بداهته او نظريته والعلم الحضوري لما كان عين المعلوم ولم يكن
معلوم الحضوري حقيقة واحدة بل حقائق متخالفة لم يكن النزاع فيه بالبداهة والنظرية كما عرفت نعم علمه سبحانه وكذا العلم الحضوري
اي علم المدرك بذاته وصفاته الكانا مشاركين للعلم الحاصل للممكنات بالاشياء الغائبة عنها في الحقيقة كما هو مذهب المتكلمين
فالنزاع فيهما بحاله واما على المذهب الحق فعلم الواجب سبحانه نفس ذاته تعالى وعلم غيره حقيقة واحدة فلا يتصور النزاع بين
البداهة والنظرية في علمه سبحانه ولا في العلم الشامل لعلمه تعالى وعلم غيره فان اشتراك العلم بينهما انما هو في اللفظ فانما النزاع
في الحقيقة الواحدة الشاملة لعلوم الممكنات جميعا هل هي بديهية او نظرية هذا التحقيق محل النزاع قال بعض الشراح هذا النزاع
في غير موضع فان العلم اما ان يراد به المعنى المصدري الذي يعبر عنه في الفارسية بدانستن او مفهوم الحاضر عند المدرك فهما
بديهيان اوليان لا ينبغي لعاقل النزاع في بداهتهما ونظريتهما واما ان يراد مصداق هذين المفهومين فهو غير متعين لانه في
الواجب نفس ذاته كيف يذهب احد الى بداهته او نظريته وفي الممكن في الحضوري نفس ذاته فكيف يحكم ببداهته وفي الحصولي
الصورة الحاصلة قد تكون بديهية وقد تكون نظرية فكيف يحكم ببداهتها مطلقا او نظريتها مطلقا ثم في الممكن قد قيل في العلم بغير ذاته
وصفاته انه من مقولة الانفعال اعني قبول النفس لتلك الصورة وقيل انه من مقولة الاضافة اعني التعلق بين العالم و
المعلوم فما دام لا يتعين موضوع النزاع لا يليق النزاع لشان العقلاء ولا يتصور الاشتراك بين المصاديق المذكورة الا في المفهومين
المذكورين وهما من البديهيات الاولية فهذا النزاع باطل من اول الامر ويمكن ان يجعل النزاع لفظيا فمن قال بالبداهة

ذهب الی المعنی المصدری ومن قال بالنظریة ذهب الی المصداق ولایخفی انه بعید عن شان المحصلین انتهی وانت
تعلم ما فی کلامه من الاختلال فانک قد عرفت ان النزاع فی بداهة العلم ونظریة انما یتوقف علی کونه حقیقة واحدة فلا
یتاتی النزاع علی مذهب من یری ان العلم لیس حقیقة واحدة بل هو فی الواجب عینه وفی العلم الحضوری عین المعلوم
وفی العلم الحصولی عین حقیقة المعلوم من ایة مقولة کانت واما علی مذهب من یری العلم حقیقة واحدة مشترکة بین علم الواجب
وعلوم الممکنات باسرها کجمهور المتکلمین ومذهب من یری العلم حقیقة واحدة مشترکة بین علوم الممکنات باسرها دون علم الواجب
سبحانه ومذهب من یری ان العلم الحصولی حقیقة واحدة مشترکة بین افراده ومصداق العلم الحضوری حقائق مختلفة فلا محالة
یتصور النزاع فی ان تلک الحقیقة الواحدة هل هی بدیهیة او نظریة ولا یتوقف هذا النزاع علی تحقیق انها من ایة مقولة
فالحکم بکون هذا النزاع فی غیر موضع لا یستقیم الا علی مذهب من یرے ان العلم هو عین المعلوم حقیقة وبهذا ظهر ان
جعل النزاع لفظیا بان من ذهب الی البداهة ذهب الی المعنی المصدری او مفهوم الحاضر عند المدرک ومن ذهب الی
النظریة ذهب الی المصداق لا یستقیم علی مذهب من یری ان العلم عین المعلوم حقیقة اذ لا سبیل علی مذهبه الی القول
بنظریة العلم مطلقا کیف ولیس العلم علی رایه حقیقة واحدة یحکم علیها بالبداهة او النظریة بل انما یستقیم علی مذهب من ذهب
الی ان العلم حقیقة واحدة وقد عرفت انه یمکن علی رایه النزاع المعنوی فی بداهة العلم ونظریته فلا حاجة علی رایه الی جعل
النزاع لفظیا مع انه بعید عن شان المحصلین فافهم **قوله** هذا هو المختار عند المحققین قال المحقق الطوسی فی شرح الاشارات
اعلم ان العلماء اختلفوا فی ماهیة الادراک اختلافا عظیما وطولوا الکلام فیها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة
العارضة للمدرک الی المدرک نفس الادراک ومنهم من ذهب الی ان الادراک غنی عن التعریف فلا ینبغی ان یعرف وهو حق
الا انهم یریدون بذلک التخلص عن المدافعة التی وقع القوم فیها انتهی ملخصا ثم قال اعلم ان ما ذکره الشیخ یعنی قوله ادراک
الشئ هو ان یکون حقیقة متمثلة عند المدرک لیس تعریفا للادراک ولذلک لم تحاش فیه عن ایراد ذکر المدرک بل هو تعیین
للمعنی المسمی بالادراک وان کان ذلک المعنی واضحا غنیا عن التعریف انتهی ملخصا وهذا الکلام نص علی ان ماهیة الادراک بدیهیة
واضحة اشد وضوح غنیة عن التعریف وخفائها انما هو لشدة وضوحها والظاهر ان المص اختار ذلک وزعم ان ماهیة العلم
من اجلی البدیهیات وتنقیحها عسیر من اجل شدة وضوحها وعلی هذا حمل الشارح کلامه فما ذکره الشارح فی بیانه من ان العلم
من اجلی البدیهیات وانما اختفی جوهر ذاته لشدة وضوحها لیس من مبتدعات الشارح حتی یشنع علیه بان القول بان
خفاء ذات العلم انما هو لشدة وضوحها من القضایا الشعریة التی لا ینبغی ان تبتنی علیها الکلام نعم یرد ذلک علی مذهب من
ذهب الی بداهة حقیقة العلم وزعم ان خفائها لاجل شدة ظهورها وحمل بعض الشراح کلام المص علی ان مراده ان

مفهوم العلم بالمعنی المصدری او الحاصل عند المدرک من اجلی البدیہیات ومصداقہ نظری عسیر التنقیح ولذا اراد بالحقیقۃ المصداق
فانہا قد تطلق علی المصداق ایضاً وہذا لیس بجید الا ان قول المصنف والحق انہ من اجلی البدیہیات یدل علی انہ اختار مذہب
من یری بداہۃ العلم الذی اختلف فی بداہتہ ونظریتہ ولا اخفاء فی ان الخلاف لیس فی المعنی المصدری او فی مفہوم الحاضر
عند المدرک اذ لا یذہب الی نظریتہ احد وایضاً لو کان مرادہ بداہۃ المعنی المصدری او مفہوم الحاضر عند المدرک لما
احتاج الی اقامۃ الدلیل علی بداہتہ مع انہ اقام علیہ الدلیل فی الحاشیۃ واشار الیہ فی المتن بقولہ کالنور والسرور
کما سیاتی انشاء اللہ تعالی الا ان یقال ان معنی کلامہ ان الحق ہو المحاکمۃ بان المفہوم من اجلی البدیہیات
والمصداق من اخفی النظریات فان کان الخلاف فی المفہوم فالحق مذہب القائلین بالبداہۃ وان کان فی المصداق
فتنقیح حقیقتہ عسیر جداً واقامۃ الدلیل علی بداہۃ المعنی المصدری او مفہوم الحاضر عند المدرک لا ینافی کون بداہتہما بدیہیۃ بلا
خلاف اذ البدیہی ما لا یتوقف علی النظر لا ما لا یحصل الا مع النظر وبالجملۃ فہذا التوجیہ غیر مستبعد ولقد اعجب بعض الشراح حیث
مال الی ہذا التوجیہ لکنہ زاد نغمۃ فی الطنبور فقال لا یخفی ان العلم متصور بعنوان الحاضر عند المدرک او مبدء الانکشاف او نحوہ
وہذا امر مشترک بین الجمیع فمن رای ان العلم لا حقیقۃ لہ سوی ہذا المفہوم اعنی ظن ان ذلک المتصور بہذا العنوان ہو ہذا المفہوم
ذہب الی انہ بدیہی ومن رای ان حقیقتہ غیرہ وہذا المفہوم عنوان وعرضی لہ ذہب الی انہ نظری فالذاہبون الی البداہۃ
ذہبوا الی انہ لا حقیقۃ لہ سوی ہذا المفہوم والذاہبون الی النظریۃ ذہبوا الی ان حقیقتہ غیرہ وہذا المفہوم عنوان لہ فالمصنف
حکم اولاً بان العلم بہذا العنوان من اجلی البدیہیات ثم بان تنقیح حقیقتہ بانہا ہی ہذا المفہوم او ان حقیقتہ غیرہ وہذا عنوان
لہ عسیر جداً ہذا کلامہ وانت تعلم ان ہذا خبط صریح لان الذاہبین الی بداہۃ العلم لا یذہبون الی انہ لا حقیقۃ للعلم سوی ہذا
المفہوم فان ہذا جہل صریح لا یرتکبہ عاقل فکیف یظن مثل ہذا الظن الذی ہو من بعض الظن بجمہور الاکابر اولی الایدی
والابصار وایضاً لا ریب فی ان عنوان الحاضر عند المدرک ومفہومہ غیر عنوان مبدء الانکشاف ومفہومہ فاما ان یکون
بمعنونہما ومصداقہما واحداً فیکون للعلم حقیقۃ وراء المفہوم والعنوان ہی المعنونۃ بالعنوانین والمصداق للمفہومین او
لا یکون کذلک بل یکون حقیقۃ الحاضر عند المدرک عین مفہومہ وحقیقۃ مبدء الانکشاف عین مفہومہ ولا یکون
لہذین المفہومین مصداق سواہما وہذا ظاہر البطلان لان الاشیاء لا تنکشف بہذین المفہومین فیستحیل ان یکون
حقیقۃ العلم ہی ہذین المفہومین فقط ولانہ لو کان الامر کذلک لزم ان یتحقق فیما اذا علمنا شیئاً واحداً علوم کثیرۃ وہی مفہوم
الحاضر عند المدرک ومفہوم مبدء الانکشاف ومفہوم المعنی المصدری ونحوہا لان ہذہ المفہومات متغایرۃ ولیس للعلم
حقیقۃ سواہا یکون مصداقاً لہا فیکون مفہوم الحاضر عند المدرک علماً ومفہوم مبدء الانکشاف علماً آخر ومفہوم المعنی المصدری

علماً ثالثاً ولا يكون هناك حقيقة واحدة تكون تلك المفهومات عنوانات لها واللازم بديهي البطلان ولا يقول بذلك احد وايضاً المصر قائل بان مصداق مفهوم العلم هي الحالة الادراكية كما سياتي فلا يصح بناء كلامه على انه ليس للعلم حقيقة وراء المفهوم وبالجملة فكلام هذا القائل مما لا يستحق ان يلتفت اليه فضلاً عن ان يعول عليه وسنشير الى ما في كلامه من الخبط والاختلال فيما بعد ان شاء الله تعالى **قوله** وفيه نظر حاصل النظر ان العلم حقيقة واحدة محصلة فهي مندرجة تحت مقولة من المقولات فهي مندرجة تحت جنس وكل ما له جنس فله فصل فلها حد موصل الى تصورها بالكنه فيكون علمها مكتسباً من حدها فلا تكون بديهية التصور ومن العجائب ما اجاب به بعض الشراح من ان العلم الجزئي من المقولة لا مطلق العلم وهذا الكلام لم يحصل بعد اما اولاً فلان مطلق العلم حقيقة محصلة فهي لا محالة مندرجة تحت مقولة فانكار كون مطلق العلم من مقولة ليس له معنى واما ثانياً فلان كون العلم الجزئي من مقولة انما يتصور اذا كان مطلق العلم من تلك المقولة فلا مساغ لكون العلم الجزئي من مقولة وعدم كون مطلق العلم منها واما ثالثاً فلان العلم الجزئي اذا كان من مقولة فحقيقة العلم الجزئي مكتسبة من الحد فيكون تلك الحقيقة نظرية على خلاف ما يزعم الذاهبون الى بداهة العلم **قوله** وهو مختص بالنظريات لان ما له حد يكون مكتسباً من حده فيكون لا محالة نظرياً وفيه نظر ظاهر لجواز ان يحصل الحد دفعة ثم يحصل المحدود دفعة كما ان صاحب القوة القدسية يحصل عنده صورة الدليل دفعة فيحصل له النتيجة دفعة فالقول باختصاص التصور بالكنه بالنظريات غير صحيح بل كما يجوز ان يكون التنبيه على القضايا الضرورية في صورة الدليل كذلك يجوز ان يكون معرف الضروريات التصورية في صورة الحد **قوله** الا ان يقال حاصل الجواب ان اندراج حقيقة تحت مقولة من المقولات مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون المقولة جنساً لها بل يجوز ان يكون اندراج حقيقة العلم تحت مقولة من قبيل اندراج فصول انواع المقولة تحتها فان الفصول عندهم بسائط عقلية فلا يكون المقولة جنساً لها فصدق المقولة عليها انما هو من قبيل صدق اللوازم على ملزوماتها فكذلك يجوز ان يكون حقيقة العلم بسيطة عقلية وتكون مندرجة تحت مقولة ولا يكون تلك المقولة جنساً لها حتى يكون لها فصل فيكون لها حد فيكون متصوراً بالكنه فان قيل فعلى هذا لا يكون المقولات اجناساً عالية قلنا جنسية المقولات انما هي بالقياس الى المركبات التي تحتها والشارح رد هذا الجواب في الحاشية وقال هذا القول سخيف لانه على تقدير بساطته لا يصدق الكيف الذي هو جنس عال لما تحته عليه صدقاً عرضياً لان العلم ليس فصلاً مقسماً للكيف في شئ من الحقائق المحصلة حتى يصدق عليه الكيف صدقاً عرضياً صدق الجنس العالي على الفصل المقسم وليس معروضاً لنفس الكيف لان العارض اما ان يكون انتزاعياً وهو باطل لان الجنس العالي للحقائق الموجودة لا يكون امراً انتزاعياً وانضمامياً فلا يخلو اما ان ينضم اليه من غير ان يصير نوعاً متحصلاً بفصل ما فيلزم وجود الجنس في الخارج

بدون النوع او يصير نوعا او لا ثم يعرض له فيكون ههنا حقيقة اخرى من مقولة الكيف بالذات والعلم المعروض لها كيف
بالعرض ولا شك فى ان تلك الحقيقة مما لا مدخل لها فى كون العلم مبدء للانكشاف فاعتبارها مما لا طائل تحته ولذا لم يقل
به احد وان ذهب ذاهب الى التسامح تشبيها للامور الذهنية بالامور العينية وما قيل انه كيف بمعنى العرض العام فليس بشئ
على ما حققه الاستاذ فى شرح الرسالة مع انه لم يقل ان الكيف الذى هو المقولة عرض عام فيجب ان يكون على تقدير كونه
كيفا من مقولة الكيف بالذات كالحالة الادراكية عند القائل بها انتهى وانت تعلم ان كثيرا من انواع الكيف امور انتزاعية
كالزوجية والفردية وغيرهما فيجوز ان يكون نوع من مقولة الكيف امرا انتزاعيا عارضا لحقيقة العلم فما ذكره فى ابطال
كون الكيف العارض امرا انتزاعيا ليس بشئ واما القول بان عد العلم من مقولة الكيف تسامح او بانه كيف بمعنى العرض
العام فسياتى الكلام فى ذلك انشاء الله تعالى **قوله** من قبيل كون فصول الجواهر جواهر هذا على سبيل التمثيل فان
فصل كل نوع من اية مقولة كان يصدق عليه المقولة التى يندرج تحتها النوع صدقا عرضيا فان صدق الجنس على الفصل
لا محالة صدق عرضى **قوله** او يقال المطلوب بديهة بالصورة الاجمالية فالعلم بكنه العلم بديهى وعلمه بالكنه نظرى على ما
اشتهر بين المتاخرين من ان العلم بالكنه مختص بالنظريات والعلم بكنه الشئ بالضروريات لما منهم ان الحاصل بالذات
فى العلم بالكنه والعلم بالوجه الذاتيات والعرضيات واما نفس الذات فهى حاصلة بالعرض فالعلم بكنه الشئ لا يكتسب من ذاتياته
وعرضياته فهو غير مكتسب اذ الكاسب اما الذاتيات او العرضيات كذا قالوا وقد نبهناك على فساده فيما سبق فانه اذا لم يكن الحاصل
فى الذهن بالذات الا الذاتيات او العرضيات فلا يحصل بالكسب علم زائد وهو صريح البطلان وسياتى تفصيل ذلك انشاء
الله تعالى فاذن يمكن اكتساب العلم بكنه الشئ من ذاتياته وقد عرفت سابقا ان التصور بالكنه يمكن ان يكون بديهيا فالقول باختصاص
العلم بكنه الشئ بالضروريات والعلم بالكنه بالنظريات باطل فلا يمكن ان يقال يكون العلم المتنازع فيه بديهيا بالصورة الاجمالية ونظريا بالصورة التفصيلية
بل يجوز ان يكون بالصورة الاجمالية ايضا نظريا مكتسبا من صورة تفصيلية اعنى حده كما يجوز ان يكون بالصورة التفصيلية ايضا بديهيا ولا يصح ان نظن ان البديهية
والنظرية يختلفان بالعلم الاجمالى والتفصيلى فافهم **قوله** والحق انه ليس كيفا هذا بناء على ما ذهب اليه الشارح من ان العلم نفس الواجب
سبحانه فهو على مذهبه ليس مندرجا تحت مقولة من المقولات فلا يمكن ان يقال ان العلم مندرج تحت مقولة فله جنس وله فصل
فله حد فله كاسب فهو نظرى وانت تعلم ان العلم على مذهبه لا يكون بديهيا ولا نظريا بل يكون ممتنع التصور بالكنه وبكنهه كما صرح
به فاقحام هذا الكلام فى هذا المقام ليس مناسبا فانه لا يصلح ان يكون جوابا عن النظر الوارد على القائلين ببداهة الا ان يقال
انه انما اتى بهذا الكلام تنبيها على ما هو الحق عنده فى هذا المقام **قوله** و ما قيل استدل الذاهبون الى بداهة حقيقة العلم
بان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو كان العلم لا يعلم الا بالغير لزم الدور فالعلم لا يكون معلوما بالغير بل بنفسه فلا يكون مكتسبا بل ضروريا

وہذا الدلیل فی غایۃ السقوط لان تصور الغیر انما یکون بقیام فرد من حقیقۃ العلم بذہن المتصور لا علی تصور ذلک الفرد ولا علی تصور
حقیقۃ العلم والموقوف علی تصور الغیر علی تقدیر نظریۃ حقیقۃ العلم تصور حقیقۃ العلم لا قیام فرد منہا بذہن المتصور فالموقوف غیر الموقوف علیہ
فلا دور والی ہذا اشار الشارح فیما بعد بقولہ فما قیل یجوز ان یتوقف الخ ولما کان ہذا الایراد علی ہذا الدلیل ظاہر الورود وجہہ الشارح
بتوجیہ آخر وبینہ بقولہ اذ حاصلہ الخ **قولہ** فیدور فیتحقق ما بالعرض بغیر ما بالذات الدور وہو توقف الشیٔ علی ما یتوقف علی ذلک
الشیٔ بین الاستحالۃ لا یحتاج احالتہ الی دلیل و بیان کما لا یخفی وسیاتی ان شاء اللہ تعالی فتعلیل استحالۃ الدور باستلزامہ
تحقق ما بالعرض بغیر ما بالذات من جہۃ ان کلا من الامرین او الامور الدائرۃ موقوف علی ما یتوقف علیہ فکل منہا ما بالعرض
بالقیاس الی صاحبہ فیتحقق الدور یستلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات باطل غیر معقول اذ تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات
لیس بابین استحالۃ واوضح بطلانا من توقف الشیٔ علی نفسہ کیف ولم یذہب وہم من الضعفاء العقول الی تجویز الدور وتسویغ
توقف الشیٔ علی نفسہ وقد جوز کثیر من الحکماء الکبار اولی الایدی والابصار تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات حیث ذہبوا
الی قدم العالم وتوقف کل حادث علی حادث قبلہ لا الی نہایۃ وسنعود الی ذلک ان شاء اللہ تعالی **قولہ** وانما خص الدور
بالذکر لما کان المتوہم ان یتوہم ان حاصل ما ذکرہ الشارح فی توجیہ الدلیل المذکور ان العلم مبدء لظہور الغیر فان کان العلم
ظاہرا بنفسہ فہو المطلوب وان کان ظاہرا بالعرض من جہۃ الغیر فذلک الغیر لا یکون ظاہر الذاتہ بل ظاہر الغیرہ فذلک الغیر
اما ہو العلم فیدور او غیرہ والکلام فیہ الکلام فیتسلسل فاللازم احد الامرین اما الدور واما التسلسل والمستدل لم یتعرض للزوم
التسلسل بل خص الدور بالذکر فکان ہذا التوجیہ غیر مطابق لکلام المستدل دفعہ بقولہ وانما خص الدور بالذکر یعنی ان تخصیص
الدور بالذکر انما ہو لان التسلسل اصرح فی تحقیق ما بالعرض بدون ما بالذات اذ ہو عبارۃ عن ذہاب سلسلۃ ما بالعرض لا الی
نہایۃ فلا یتحقق ہناک ما بالذات والا انقطعت السلسلۃ وانبت التسلسل فلظہور استحالتہ وصراحۃ بطلانہ لم یتعرض لذکرہ ولا یخفی
علی ذی عقل ان کلام الشارح فی غایۃ السخافۃ لان التسلسل لیس ابین استحالۃ واصرح بطلانا من الدور فکان لزوم التسلسل
احق بالذکر من لزوم الدور علی انک قد عرفت ان تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات الذی علل باستحالتہ استحالۃ الدور
والتسلسل لیس بین الاستحالۃ فضلا عن ان یکون التسلسل بین الاستحالۃ علی حد یستحق ترک الذکر لاجل استحالتہ علی
ان حاصل التوہم الذی دفعہ ہو ان المستدل لم یتعرض للزوم التسلسل بل اکتفی بذکر لزوم الدور والتوجیہ الذی
ذکرہ الشارح متعرض للزومین فکلام المستدل غیر منطبق علیہ وحاصل کلامہ فی دفع التوہم ان التسلسل اصرح فی لزوم تحقق
ما بالعرض بغیر ما بالذات فلذا ترک المستدل ذکرہ وہذا غیر واف لدفعہ اذ لزوم التسلسل لیس باوضح من لزوم الدور ولان سلم
ان استحالۃ التسلسل واستلزامہ تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات اظہر من استحالۃ الدور واستلزامہ ذلک فلا بد لدفعہ

من بیان ان لزوم التسـ کان اوضح من لزوم الدور حتی یکون ذکر لزوم التسـ مستغنیا عنہ ولا یکفی لدفعہ بیان ان استحالۃ
التسلسل اظہر من استحالۃ الدور وشتان بین الامرین علی ان الاکتفاء بذکر لزوم الدور مع ان اللازم احد الامرین اما الدور
واما التسـ غیر معقول اذ اللازم لما کان احد الامرین لا علی التعیین فالحکم بلزوم احدہما علی التعیین لا یصح اذ لا لزوم لہ فافہم **قولہ**
ساقط قال فی الحاشیۃ لان القائل لم یقل ان تصور الغیر موقوف علی تصور العلم حتی یرد علیہ ما اوردہ من المنع بل قال
ان ظہور الغیر وانکشافہ موقوف علی تعلق العلم بہ فلو کان العلم منکشفا وظاہرا بتعلق الغیر بہ یلزم الدور والفرق بین الامرین ظاہر الا
ان یقال ہذا خروج عما فیہ الکلام لان المتنازع فیہ ان حقیقۃ الکلیۃ ہل ہی مکتسبۃ او بدیہیۃ لا فی کونہ مبدء الانکشاف انتہی ولا یذہب
علی ذی تحصیل ان کلام الشارح فی ہذا المقام لیس لہ کثیر معنی لان الخلاف کما حققنا فی فاتحۃ البحث انما ہو فی ان حقیقۃ العلم
ہل ہی مکتسبۃ وتعلم بالنظر او بدیہیۃ فہی علی کل تقدیر انما ہی منکشفۃ بتعلق فرد من افراد حقیقۃ العلم بہا والفرق انما ہو بانہا ان کانت
بدیہیۃ لم یکن تعلق فرد من افراد حقیقۃ العلم بہا مسبوقا بتعلق فرد من افرادہا بما یکون کاسبا لہا معرفا ایاہا وان کانت نظریۃ
کان تعلق فرد منہا بہا مسبوقا بتعلق فرد منہا بکاسب لہا فقولہ انہ مبدء لظہور الغیر ان اراد بہ ان الغیر انما ینکشف بتعلق فرد من
افراد العلم فذلک مسلم لکن لا یلزم منہ ان یکون حقیقۃ العلم ظاہرۃ بنفسہا ای بدیہیۃ لجواز ان یکون حقیقۃ نظریۃ بل ممتنعۃ الاکتناہ
والتصور ویکون تعلق فرد منہا بشیء مما عداہا کاشفا لما تعلق بہ وان اراد بہ ان تصور حقیقۃ العلم مبدء لظہور الغیر وانکشافہ فذلک
مم بل بدیہی البطلان اذ تصور حقیقۃ العلم انما ہو مبدء لظہور حقیقۃ العلم وانکشافہا لا لانکشاف شیء مما عداہا وقولہ والا فہو نور وظہور
بالعرض ان کان معناہ ان حقیقۃ العلم ان لم تکن ظاہرۃ بنفسہا ای بدیہیۃ فہی مبدء لانکشاف الاشیاء المتعلقۃ ہی بہا بالعرض
فاللزوم ممنوع اذ لا یلزم من کون حقیقۃ نظریۃ ان لا یکون تعلق فرد تلک الحقیقۃ بشیء مبدء بالذات لانکشافہ کیف ولو فرض ان
حقیقۃ ممتنعۃ التصور فلا یلزم ان لا یکون تعلق فردہا بشیء مبدء الانکشاف فان تصور تلک الحقیقۃ لیس شرطا لانکشاف شیء ولا
مدخل فی انکشاف شیء لتصورہا اصلا کما لا یخفی وان کان معناہ ان حقیقۃ العلم ان لم تکن بدیہیۃ لم تکن معلومۃ ومنکشفۃ بالذات بل
کانت معلومۃ ومنکشفۃ بواسطۃ الغیر ای معرف تلک الحقیقۃ فذلک مسلم وبطلان اللازم ممنوع قولہ فذلک الغیر اما نور ومبدء
ظہور بذاتہ فہو العلم حقیقۃ او نوریۃ ظل نور العلم فیدور انخ قلنا ان ارید یکون ذلک الغیر نورا ومبدء ظہور بذاتہ ان یکون بدیہیا
معرفا للعلم ومبدء لظہورہ ای کاسبا لہ فنختار ذلک ولا یلزم من ذلک ان یکون العلم حقیقۃ ہو ذلک الغیر اذ لیس معنی العلم
ما یکون بدیہیا کاسبا للشیء بل ہو ما یکون مبدء انکشاف شیء بان یتعلق فرد من افراد حقیقۃ بذلک الشیء لا بان یکون بدیہیا
کاسبا لہ فرب بدیہی کاسب لشیء لیس علما وان ارید بہ ان یکون الغیر مبدء للانکشاف بان یتعلق فرد من حقیقۃ بحقیقۃ العلم فیکون
کاشفا لہا فذلک غیر لازم من کون حقیقۃ العلم نظریۃ انما اللازم منہ ان یکون تعلق فرد من افرادہا بہا مسبوقا بتعلق فرد من افرادہا

معرف لها فكما لا يلزم من كون الحقيقة الانسانية مثلا نظرية الا ان يكون تعلق فرد من افراد العلم بها مسبوقا بتعلق فرد من افراده
بالحيوان الناطق لا ان يكون الحيوان الناطق نفس حقيقة العلم فكذلك لا يلزم من كون حقيقة العلم نظرية الا ان يكون تعلق فرد من
افرادها بها مسبوقا بتعلق فرد منها بمباديها لا ان يكون مباديها نفس حقيقة العلم وقوله او نوريته ظل نور العلم ان اراد به ان انكشاف
الغير لاجل تعلق فرد من افراد العلم به فذلك صحيح لكن لا يلزم منه الدور فان انكشاف حقيقة العلم على تقدير كونها نظرية انما هو بتعلق
فرد من افرادها بها وتعلق فرد من افرادها بها موقوف على تعلق فرد من افرادها بمباديها وهو غير موقوف على تعلق فرد من افرادها
بنفسها حتى يلزم الدور وان اراد ان انكشاف الغير فرع على انكشاف حقيقة العلم فذلك غير لازم على تقدير نظريتها فان انكشاف
الغير انما هو بتعلق فرد من حقيقة العلم لا بانكشاف نفس حقيقته فيجوز ان يكون حقيقة العلم نظرية مكتسبة من مباديها ويكون مباديها بديهية او منتهية
الى مباد بديهية تنكشف بتعلق فرد من افراد العلم بها بلا كاسب فلا دور ولا تسلسل وما ذكره في الحاشية بقوله بل قال الخ
في غاية السخافة اذ لا يلزم على تقدير نظرية حقيقة العلم ان يكون حقيقته ظاهرة ومنكشفة بتعلق الغير بها بل انما يلزم ان يكون
حقيقته ظاهرة ومنكشفة بتعلق فرد من افرادها بها بعد تعلق فرد من افرادها بالغير اعني معرفها الكاسب لها ولو اريد بالغير فرد من
افرادها وقيل ان حقيقة العلم على تقدير النظرية انما تكون ظاهرة ومنكشفة بتعلق الغير اي فرد من افرادها بها فذلك مسلم لكن لا يلزم
من ذلك الدور اذ انكشاف حقيقة العلم موقوف على تعلق فرد من افرادها بها من دون عكس اصلا اذ انكشاف فرد من افرادها
لا يتوقف على تعلق نفس حقيقته الكلية بذلك الفرد بل هو منكشف بنفسه لكون العلم به حضوريا او هو منكشف بتعلق فرد آخر من افراد
العلم به لا بتعلق نفس حقيقته الكلية التي فيها النزاع ولو سلم ان انكشاف فرد من افراد العلم موقوف على تعلق نفس حقيقته الكلية به
فلا دور ايضا اذ الموقوف على تعلق فرد من افرادها انكشاف نفس حقيقة العلم وهو ليس مما يتوقف عليه انكشاف فرد من افرادها
بل ما يتوقف هو عليه تعلق نفس حقيقته الكلية لا انكشافها ولو سلم ان انكشافها مما يتوقف عليه انكشاف فرد من افرادها فلا دور ايضا
اذ انكشاف الفرد على هذا التقدير موقوف على انكشاف الحقيقة وانكشاف الحقيقة موقوف على تعلق الفرد بها لا على انكشافه حتى يدور
مع ذلك كله ان اريد بالغير الفرد وقيل ان انكشاف حقيقة العلم يكون موقوفا على تعلق الفرد والزم الاستحالة بذلك فلا يخفى انه لو
فرض حقيقة العلم بديهية فهي على ذلك التقدير لا تكون منكشفة الا بتعلق الفرد اذ علمها لا يكون حضوريا حتى تكون منكشفة بنفسها
كما يظنون من ان معلوم الحضوري منكشف بنفسه لا بتعلق العلم فلو لزمت من ذلك استحالة لزمت على تقدير بداهة حقيقة
العلم ايضا هذا ولو تنزل عما ذكرنا وسلم ما ذكره من انه على تقدير نظرية العلم يكون ظهور الغير وانكشافه موقوفا على تعلق العلم فظهور العلم وانكشافه
يكون موقوفا على تعلق الغير به فلا دور ايضا اذ انكشاف الغير موقوف على تعلق العلم به لا على انكشافه وانكشاف العلم موقوف
على تعلق الغير به فانكشاف العلم ليس بموقوف عليه وتعلق العلم ليس بموقوف نعم لو كان انكشاف الغير موقوفا على انكشاف العلم

وانكشاف العلم موقوفا على انكشاف الغير او كان انكشاف الغير موقوفا على تعلق العلم و تعلق العلم موقوفا على انكشاف الغير بالذات
او بالواسطة لكان دورا وليس فليس فتوهم الدور ههنا توهم بعيد وبظهور فساد ما ارتكبه الشارح تنبه هو نفسه على سخافته فقال الا
ان يقال وحاصله ان التوجيه الذي ارتكبه انما يستقيم لو كان الكلام في كون العلم مبدء الانكشاف بان يقال لو لم يكن العلم
مبدء الانكشاف بالذات بل بالعرض بواسطة الغير كان غيره مبدء الانكشاف فهو ان كان مبدء الانكشاف لذاته فهو العلم والا
فان كان مبدء الانكشاف بالعرض فاما بواسطة العلم فيدور او بواسطة غيره فالكلام في ذلك الغير فان كان مبدء الانكشاف
بالذات فهو العلم والا فهناك مبدء آخر للانكشاف والكلام فيه الكلام فيتسلسل لكن لا كلام في كون العلم مبدء الانكشاف بل
في كون حقيقته بديهية او نظرية ولا يلزم شئ من الدور والتسلسل على تقدير كونها نظرية كما عرفت وهذا ظاهر جدا ولا وجه للتمريض
الذي اشار اليه بقوله الا ان يقال **قوله** ولكنا قد نشرح قال في الحاشية قيل انما نبين معناه بتقسيم ومثال اما التقسيم
فهو يميزه عما يلتبس به كتميزه بالجزم عن الشك والظن والوهم وبالمطابقة عن الجهل وبالثابت عن التقليد وهو ظاهر واما المثال
فهو ان ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة اذ لا معنى للابصار الا انطباع مثال المبصر في الباصرة كانطباع الصورة في المراة
كذلك العقول كالمراة للمعقولات فالعلم عبارة عن صور المعقولات المرتسمة في العقل فالتقسيم يقطع العلم عن مكان الاشتباه
وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم كذا نقل عن الامام حجة الاسلام قال المحقق التفتازاني ليس المراد بالمثال ههنا جزئيا من جزئياته
على ما فهمه البعض انتهى الظاهر من التعريف بالمثال هو التعريف بالمثال الجزئي كما ذكره في الشرح وكلام الامام حجة الاسلام نص
على ان المراد بالمثال هو التشبيه كما ذكره في الحاشية حيث قال الامام في المستصفى ان التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه
والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته انتهى **قوله** واما الاسمي فلا يضر لتعسر الحقيقي توهم الآمدي ان كلام الامام حجة الاسلام
متهافت حيث حكم بتعسر تحديد العلم وحكم بان التقسيم والمثال يفيدان تعريفه فالقسمة والمثال ان افادا التميز فيعرف بهما فلا يصح
الحكم بتعسر التحديد وان لم يفيدا التميز فلا يعرف العلم بهما فلا يصح الحكم بانه يعرف بالقسمة والمثال فدفعه الشارح موافقا لما افاده السيد
المحقق في حواشي شرح المختصر بان المحكوم عليه بالتعسر هو التحديد الحقيقي والمحكوم عليه بافادة القسمة والمثال اياه هو التحديد
الاسمي فلا تهافت وانما كان يلزم لو نفى التحديد مطلقا وحكم بتعسره كيف كان حقيقة كان او اسميا ثم اثبت لمعرفته طريقا هو القسمة
والمثال وليس الامر كذلك ومنشار الغلط عدم التفرقة بين التحديد الحقيقي والتحديد الاسمي والحق ان مراد الامام تعسر التحديد دون
مطلق التعريف والآمدي لا يفرق بينهما ومنشار الغلط ما افاده السيد المحقق قدس سره من ان اهل العربية والاصول يستعملون الحد
بمعنى المعرف مطلقا وكثيرا ما يقع الغلط بسبب الغفلة عن اختلاف الاصطلاحين فالمحكوم عليه بالتعسر هو الحد بالمعنى الذي اصطلح
عليه المنطقيون والمحكوم عليه بالاستفادة بالقسمة والمثال هو الحد بمعنى التعريف مطلقا كما يستعمله اهل العربية والاصول فلا تهافت

وہذا الکلام ایضا انما یحتاج الیہ لو کان فی کلام الامام حجۃ الاسلام ما یدل علی انہ حکم بتعسر الحد و بافادۃ القسمۃ والمثال الحد ولیس کذلک
فانہ قدس سرہ حکم بتعسر الحد و بان العلم یعرف بالقسمۃ والمثال و ظاہر انہ لا تہافت فی ہذا الکلام فانہ لا یلزم من تعسر الحد تعسر التعریف
ولذا قال السید المحقق ان الامام انما قال بتعسر التحدید دون التعریف وہذا کلام محقق لا بعد فیہ اصلا واما ما ذکرہ الشارح فی الجواب
من ان المراد بتعسر التحدید الحقیقی دون الاسمی والمستفاد بالقسمۃ والمثال ہو الثانی دون الاول فلا یعول علیہ فان الحد الاسمی
ہو ما یکون حدا لمفہوم الاسم ولا یجب ان یفید المثال او القسمۃ حد مفہوم اسم العلم قال فی الحاشیۃ اعلم ان الحقائق الموجودۃ یتعسر الاطلاع
علی ذاتیاتہا والتمیز بینہا وبین عرضیاتہا تعسرا تاما واما المفہومات الاصطلاحیۃ واللغویۃ فتحدیدہا فی غایۃ السہولۃ لان اللفظ
اذا وضع فی الاصطلاح او اللغۃ لمعنی مرکب فما یدخل فیہ کان ذاتیا لہ وما یخرج عنہ کان عرضیا لہ وحدودہا ورسومہا کانت اسمیۃ
کما ان حدود الحقائق الموجودۃ ورسومہا بحسب الحقیقۃ انتہی وہذا الکلام بظاہرہ یدل علی ان الفرق بین الحد الاسمی والحد الحقیقی
وکذا بین الرسم الاسمی والرسم الحقیقی ہو ان حدود المفہومات الاصطلاحیۃ واللغویۃ ورسومہا اسمیۃ وحدود الحقائق الموجودۃ
ورسومہا حقیقیۃ ولا یخفی ان العلم من الحقائق الموجودۃ فیکون حدہ ورسمہ حقیقیین لا اسمیین حتی یفید القسمۃ والمثال حدہ
الاسمی ولعل مقصودہ ان العلم لما کان من الحقائق الموجودۃ فلہ حد ان اسمی شارح لمفہوم الاسم وحقیقی مفید لکنہ الحقیقۃ والاول
قبل العلم بوجودہ والثانی بعدہ والمحکوم علیہ بالتعسر ہو الثانی دون الاول وہذا القدر کاف لدفع التہافت ولا یدعی ان القسمۃ
والمثال یفیدان الحد الاسمی کلیا حتی یرد علیہ انہ لا یجب افادتہما الحد الاسمی فتامل جدا **قولہ** وما قیل اجاب شارح المختصر عما اوردہ
الآمدی من توہم التہافت فی کلام الامام حجۃ الاسلام بانا نختار ان القسمۃ والمثال یفیدان التمیز لکن افادتہما التمیز لا یستلزم
صلوحہما للتعریف لجواز ان لا یعرف بہما لازم بین الثبوت حتی یعرف بہ فالعلم یتمیز بالقسمۃ والمثال مع تعسر تعریفہ واورد علیہ
السید المحقق فی حواشیہ بان القسمۃ الحقیقیۃ لانطوائہا علی المشترک والممیز تشتمل علی تعریفات اقسامہا فالقسمۃ یفید التعریف
قطعا واشتمال التعریف علی لازم بین الثبوت غیر لازم والمثال مآلہ الی الرسم فہو من اقسام المعرف فلا وجہ للحکم بتعسر التعریف
مع تجویز معرفۃ العلم بالقسمۃ والمثال وہذا ظاہر جدا **قولہ** لان العلم المتعلق الخ قال فی الحاشیۃ یمکن ان یقال معنی کون
العلم بدیہیا انہ ظاہر و منکشف بذاتہ لا بتبعیۃ الغیر وہذا لا ینافی الحضوریۃ والمخصوص بالعلم الحصولی معنی آخر انتہی لا یخفی ان
حاصل السوال المصدر بقولہ لا یقال ان النزاع غیر معقول لان البداہۃ والنظریۃ من خواص العلم الحصولی وعلم العلم
حضوری فلا یمکن ان یجاب عنہ الا بان مورد النزاع صالح للاتصاف بالبداہۃ والنظریۃ واما القول بان المراد بالبداہۃ معنی
آخر غیر ما ہو مقابل للنظریۃ کما ہو المصطلح فہو خروج عن المقام اذ لا کلام ہہنا فی ان العلم الذی ہو حضوری ہل ہو منکشف بذاتہ
ام لا فان ہذا بحث آخر لا یتعلق بہذا المقام فما ذکرہ فی الحاشیۃ فی غایۃ السقوط **قولہ** ومن ہہنا یقترح قال فی الحاشیۃ

هذا اذا كان حقيقة العلم مركبة من الاجزاء الحدية وتركبها يكون مسلما عند الفريقين واما على تقدير بساطتها وبناء البداهة على البساطة
فالنزاع معنوى راجع الى البساطة والتركيب انتهى انت تعلم ان الذاهبين الى بداهة العلم لا يذهبون الى البساطة بل
يقولون باندراجه تحت مقولة من المقولات العرضية ولا يذهبون الى ان صدق المقولة عليها صدق عرضي فارجاع هذا
النزاع الى النزاع فى البساطة والتركيب غير مستقيم **قوله** والظاهر التنظير قال فى الحاشية المراد من التنظير ما هو شبيه
لما هو نظيره ولا يكون من افراده وعلى هذا يكون قوله كالنور تعريفا للعلم بالمثال بالمعنى المختار عند المحقق التفتازانى واشرنا
اليه فى الحاشية السابقة ويمكن ان يجعل تمثيلا بتقدير المضاف اى كعلم النور فيكون من افراد المثل له وتعريفا بالمثال
ايضا على ما قيل ويكون اشارة الى الاستدلال ايضا على ما بينه المصرح اى ما هو المشهور فى هذا المقام من الاستدلال
بحكم الخاص على حكم العام انتهى **قوله** ولى من عند نفسى طريق ذوقى لدفع هذين المنعين اختلف الشراح فى الطريق الذوقى
فبينه الشارح بقوله ولعل ذلك الطريق كما سياتى انشاء الله تعالى وقال بعض الشراح الذوق الصحيح يحكم بان العلوم الجزئية
الحاصلة لنا المتعلقة بالمعلومات المخصوصة لها حقيقة بها هى هى سواء كانت واحدة مشتركة بينها او متعددة وهذه الحقيقة هى
المسماة بالعلم فان العلم ليس الا ما يترتب عليه الآثار التى بها يمتاز عن الجهل كالانكشاف والسرور والنعم وغيرها وظاهر ان تلك
العلوم بنفس حقائقها لا بسبب كونها افراد الامر عرضى آخر يترتب عليها تلك الآثار كما نعلم ان السوادات القائمة بالاجسام
بنفس حقيقتها منشاء للآثار المترتبة عليها والوجدان السليم يحكم بان تصور تلك العلوم حاصل لكل احد حتى ان من لا يقدر على
الكسب كالبله والصبيان يعلم علمه الشئ ويعتقد بانه عالم بذلك الشئ وليس هذا العلم العلم بالوجه فانه لا شك انه يكون فيه
علمان علم بنفس كنه الوجه وعلم بذى الوجه بالوجه والرجوع الى الوجدان يحكم بان فى صورة تصورنا لعلومنا ليس الا علم واحد
متعلق بتلك العلوم كيف ولو فرض انه لم يحصل لنا الا علم واحد متعلق بشئ ولم يحصل لنا مفهوم آخر سوى ذلك الشئ فبمجرد
التفاتنا بعد نعلم هذا العلم ونعتقد انا عالمون بذلك الشئ فقد علم ان العلم بالعلم ليس علما بالوجه انتهى وهذا الكلام مع طوله ليس
تحته طائل لان علم العلم على النحو الذى ذكره علم حضورى ليس بديهيا ولا نظريا ولا كلام فيه بل الكلام فى ان تصور حقيقة العلم
بديهى او نظرى وظاهر ان كل احد لا يعلم حقيقته ولو كفى عدم اكتساب ذلك العلم الحضورى فى اثبات بداهة حقيقة العلم لم يحتج
الى التطويل الذى ارتكبه بل يكفى ان يقال علم العلم حضورى فحقيقة العلم ليست نظرية بل بديهية وقال البعض الآخر من
الشراح مراد المص بداهة العلم بالمعنى المصدرى وتعسر تنقيح مصداقه فالطريق الذوقى هو ان علم النور وعلم السرور حصتان
خاصتان للعلم بالمعنى المصدرى المطلق ولا شك فى ان بداهة الحصة الخاصة من المعنى المصدرى الانتزاعى يستلزم
بداهة مطلقها بكنهه فان الحصة امر انتزاعى حاصل فى الذهن بكنهها فان كنه الانتزاعى ما هو حاصل فى الذهن و

المطلق جزء له فيكون حاصلا بكنهه ایضہ انتہی وانت تعلم انہ لوکان المراد بدیہتہ العلم بالمعنی المصدری لم یحتج باثباتہا الی تجشم دلیل فان بدیہتہ بدیہیۃ لاسیما وقد ذہب المصہ الی ان بدیہتہ البدیہی بدیہیۃ وایضہ بدیہتہ العلم بالمعنی المصدری غیر قابلۃ للمنع حتی یتکلف لدفع المنع الوارد علی الاستدلال بتجشم طریق ذوقی الا ان یقال ان الاستدلال تنبیہ والمنع الوارد علیہ مکابرۃ لابد لدفعہا من سلامۃ الذوق والبعض الآخر من شراح حام حول ہذا التوجیہ لکنہ زاد علیہ ومازاد الاخبالا فقال العلم متصور بعنوان الحاضر عند المدرک او مبدء الانکشاف او نحوہ وہذا امر مشترک بین الجمیع فمن رای ان العلم لاحقیقۃ لہ سوی ہذا المفہوم ذہب الی انہ بدیہی ومن رای ان حقیقتہ غیرہ وہذا المفہوم عنوان وعرضی لہ ذہب الی انہ نظری فالذاہب الی البدیہتہ استدل بان بدیہتہ الخاص یستلزم بدیہتہ العام وہذا بناء علی ان المفہوم الذی استدل علی بدیہتہ مفہوم انتزاعی وان افرادہ حصصہ وانہ نوع بالنسبۃ الیہا فسقط منع کون العام ذاتیا وان الانتزاعی علی ما اشتہر بین المتاخرین حقیقتہ لیست الا ما انتزعہ العقل فسقط منع کون الخاص مدرکا بالکنہ انتہی وقد نبہناک علی فسادہ فیما سبق فی فاتحۃ البحث ومع ما بیناہ سابقا من وجوہ الفساد فی کلامہ یرد علیہ انہ اذا لم یکن للعلم سوی المفہوم البدیہی حقیقۃ کما یراہ الذاہبون الی بدیہتہ علی ما زعم ہذا القائل فلا وجہ لبنائہ علی ما اعتقدہ المتاخرون من ان الانتزاعی لاحقیقۃ لہ سوی ما انتزعہ العقل فقولہ والانتزاعی علی ما اشتہر بین المتاخرین حقیقتہ لیست الا ما انتزعہ العقل لیس لہ حاصل فانہ اذا لم یکن للعلم حقیقۃ سوی المفہوم البدیہی الحاصل فی الذہن کان العلم ہو الحاصل فی الذہن لا غیر قطعا سواء کانت الکلیۃ القائلۃ الانتزاعی لاحقیقۃ لہ الا ما انتزعہ العقل صادقۃ او لا فافہم **قولہ** ولعل ذلک الطریق العلم ان العام لایجب ان یکون ذاتیا للخاص بل یجوز ان یکون عرضیا لہ فلا یلزم من تصور الخاص بالکنہ تصور العام مطلقا واما المطلق فہو جزء خارجی للمقید فان المقید ہو المطلق مع القید فتصور المطلق ضروری عند تصور المقید فاذا اخذ العلم بالنور مقیدا لم یمکن ان یقال ان تصورہ لایستلزم تصور العلم المطلق لجواز ان لایکون العلم المطلق ذاتیا للعلم الخاص فاندفع بما ذکرہ الشارح من الطریق الذوقی منع کون العام ذاتیا للخاص واما منع کون العلم بالنور مدرکا بالکنہ فہو باق بحالہ اذ یجوز ان لایتصور المقید بالکنہ بل بوجہ ما فلا یلزم تصور المطلق الا بوجہ ما فانقیل الکلام فی مفہوم المقید وہو بدیہی لامحالۃ لکونہ انتزاعیا قلنا الکان الکلام فی المفہوم البدیہی فلا حاجۃ الی الاستدلال علی بدیہتہ ولا الی جعل الخاص مقیدا فان المفہوم وحصتہ بدیہیان بدیہتہ علی ان الطریق الذی ذکرہ شائع فیما بینہم فلا یلائم تفسیر الطریق الذوقی فی کلام المصہ بما ذکرہ قول المصولی من عند نفسی الخ قال فی الحاشیۃ فرق بین العام والخاص وبین المقید والمطلق بوجوہ الاول ان المقید یجب ان یکون مرکبا خارجیا والمطلق جزء منہ بخلاف الخاص فانہ قد یکون بسیطا والعام عرضیا لہ والثانی ان العام یجب حملہ علی الخاص بالذات او بالعرض بخلاف المطلق والمقید لامتناع الحمل بینہما والثالث ان الخاص لہ صورتان مختلفتان

بالاجمال والتفصيل بخلاف المقيد فان له صورة واحدة تفصيلية اذا عرفت هذا فنقول ان استلزام تصور الخاص بنفسه لتصور العام
مشروط بكون الخاص مدركا بالكنه وكون العام ذاتيا له بخلاف المقيد اذ تصوره بنفسه يستلزم تصور المطلق لان الصورة التفصيلية
لا تحصل بدون الاجزاء فبداهة المقيد يستلزم بداهة المطلق وما اشتهر ان استلزام بداهة الخاص لبداهة العام مشروط
بالشرطين المذكورين فهو مما لا يلتفت اليه لما تقرر ان العلم بالكنه مختص بالنظري فما يكون مدركا بالكنه لا يكون بديهيا
فضلا عن ان يستلزم بداهة العام نعم الاستلزام بين التصورين مسلم عند الشرطين المذكورين اذا كان العام جنسا قريبا
اذ العلم بالكنه لا يتوقف على العلم بجميع الذاتيات بالغة ما بلغت انتهى وقد عرفت سابقا ان اختصاص العلم بالكنه بالنظري
من هفوات المتاخرين بل يجوز ان يحصل الحد والمحدود معا دفعة فبداهة العلم بالخاص بالكنه يستلزم بداهة العلم بكنه العام
قطعا على الشرطين المذكورين وهذا اذا لم يشترط في العلم بالشئ بالكنه العلم بجميع ذاتياته بالغة ما بلغت وكان العام ذاتيا قريبا و
اما اذا اشترط ذلك فبداهة العلم بالخاص بالكنه يستلزم بداهة العلم بالعام بالكنه اذا كان العام ذاحد وان لم يكن ذاحد
فبداهة العلم بالخاص بالكنه يستلزم بداهة العلم بكنه العام لا بداهة العلم بالعام بالكنه اذ لا يمكن علمه بالكنه على هذا التقدير و
الحاصل ان العام اذا كان ذاتيا قريبا للخاص وكان الخاص مدركا بالكنه بالنظر او بالبداهة كان العام معلوما قطعا فان
كان العلم بالكنه مشروطا بالعلم بجميع ذاتيات الشئ بالغة ما بلغت وكان العام مما له ذاتيات وجب في علم الخاص بالكنه علم
العام بالكنه قطعا وان لم يكن العلم بالكنه مشترطا بالعلم بجميع الذاتيات او كان العام بسيطا لا ذاتي له لم يجب علمه بالكنه انما يجب
علم كنهه واما اذا كان العام ذاتيا بعيدا وعلم الخاص بالكنه فان لم يشترط في العلم بالكنه العلم بجميع الذاتيات لم يجب علم
العام الذي هو ذاتي بعيد للخاص اصلا وان اشترط ذلك وجب علمه قطعا فان كان العام ذاحد وجب علمه بالكنه وان كان
بسيطا وجب العلم بكنهه فقد علم بما ذكرنا ان ما اورده الشارح على استلزام بداهة العلم بالخاص بالكنه بداهة العلم بالعام من انه
لا مساغ لبداهة العلم بالخاص بالكنه مرفوع وان هذا الاستلزام ليس كليا بل كما يشترط فيه كون العام ذاتيا للخاص وكون
الخاص مدركا بالكنه كذلك يشترط فيه اما كون العام ذاتيا قريبا او كون جميع الذاتيات مدركة بالغة ما بلغت فافهم فان المقام لا يخلو
عن دقة **قوله** والقول بان الكلام لما اورد النظر على الدليل بان البديهي هو العلم بالنور مثلا لا تصوره فليس تصور الخاص
او المقيد حاصلا عند حصول العلم بالنور فضلا عن ان يكون بديهيا كان للمجيب ان يجيب بانا لا نستدل ببداهة العلم بالنور على
بداهة حقيقة العلم حتى يقال انه لا يلزم من بداهة العلم بالنور بداهة تصوره فضلا عن بداهة تصور حقيقة العلم بل لا يلزم من
حصول العلم بالنور تصوره اصلا ولا تصور حقيقة العلم فضلا عن بداهة تصورهما بل نستدل ببداهة تصور مفهوم العلم بالنور
الذي هو مفهوم مقيد بديهي على بداهة تصور مفهوم العلم المطلق ولا شك في ان بداهة تصور مفهوم المقيد يستلزم بداهة تصور

مفهوم المطلق فدفعه بان ذلك لا يجدی نفعا اذ لا يلزم منه بداهة حقيقة العلم بالكنه بل يكفی لتصور مفهوم المقيد البديهی تصور المطلق بوجه اجمالی
حاصل فی الذهن بنفسه مع ان القيد والكلام ليس فی تصوره بوجه اجمالی حاصل فی الذهن بنفسه فانه بديهی قطعا بل الكلام فی العلم بالكنه لا فی العلم بكنهه فانه
بديهی البتة فالظاهر من كلام الشارح انه اراد ان بداهة مفهوم المقيد البديهی بكنهه لا يستلزم بداهة حقيقة العلم بالكنه بل يجوز ان يكون علمها بالكنه نظريا
فلا يجدی الاستدلال نفعا اذ لا ينفی نظرية حقيقة العلم فمراده بعلمه بوجه اجمالی علمه بكنهه بالوجه الاجمالی لا نفس حقيقة المجملة التی هی
فی مرتبة المحدود: وبناء كلامه علی ان الكلام ههنا فی العلم الحقيقی لا فی المعنی المصدری ولا فی مفهوم مبدء الانكشاف ونحوه اذ لو
كان الكلام فی المعنی المصدری او فی مفهوم مبدء الانكشاف ما احتيج الی الاستدلال علی بداهة العلم اذ لا يرتاب احد فی بداهة
المفهومين المذكورين فلا يرد عليه ان الكلام فی المعنی المصدری والعلم بالنور حصة منه وهذه الحصة بديهية التصور وبداهة تصورها
يستلزم بداهة تصور المطلق قطعا ولا يمكن ان يكون تصوره علما بالكنه اذ ليس له حد لبساطته فلا يمكن ان يقال انه يجوز ان يكون
علمه بالكنه نظريا فالاستدلال ينفی نظرية العلم قطعا نعم يرد علی الشارح ان كلامه مبنی علی ان العلم بكنه الشئ بديهی مطلقا وعلمه
بالكنه نظری مطلقا وقد نبهنا علی فساده فيما سبق ولو كان الامر كما زعم كان النزاع لفظيا كما سلف فالوجه ان يقال اذ ان
اريد بالعلم المقيد البديهی الذی استدل ببداهته علی بداهة العلم المطلق العلم بمفهوم العلم المصدری المتعلق بشئ خاص فبداهته مسلمة
لكن لا يلزم منه الا ان يكون العلم المطلق بالمعنی المصدری بديهيا ولا نزاع فيه انما النزاع فی العلم الحقيقی وان اريد به العلم
بحقيقة العلم المتعلق بشئ خاص فلا نسلم بداهته فضلا عن ان يستلزم بداهته بداهة العلم بحقيقة العلم المطلق ولعلك قد تفطنت بما
تلونا عليك بان القول الفصل فی هذا المقام ان العلم بالمعنی المصدری ومفهوم مبدء الانكشاف ونحوه من البديهيات الاولية والعلم
الحقيقی الذی هو مصداق المعنی الاول من النظريات الغريقة فی الخفاء **قوله** ولهذا افترقت الفرق علم انهم اختلفوا فی العلم
اختلافا عظيما فلنقص عليك حاله فنقول المذاهب التی بلغتنی ثلثة عشر الاول ان العلم اضافة وتعلق بين العاقل والمعقول
وهذا مما ينسب الی بعض المتكلمين النافين للوجود الذهنی وهم يجوزون الاضافة الی المعدوم الصرف فيما اذا لم يكن المعلوم موجودا
فی الخارج الثانی مذهب علمائنا الماتريدية القائلين بان العلم صفة بسيطة ذات اضافة الی المعلوم سواء كان المعلوم موجودا
او معدوما ولا يبالون بتعلق تلك الصفة بالمعدوم الصرف فيما اذا كان المعلوم غير موجود فی الخارج لنفيهم الوجود الذهنی وهؤلاء
يسمون بالحالية الانجلائية الثالث مذهب الفلاسفة القائلين بالوجود الذهنی للاشياء بانفسها فی الذهن الذاهبين الی ان
العلم هو الحاضر عند المدرك ومصداقه ليس حقيقة واحدة بل هو فی علم المدرك بذاته وصفاته ومعلولاته نفس المعلوم اياما كان
وفی علمه بالاشياء الغائبة عنه صور تلك الاشياء الحاصلة عند المدرك المتحدة معها بالحقيقة المغايرة اياها بالاعتبار فهی بالحقيقة ليست
من مقولة واحدة بل من مقولة المعلوم اية ما كانت الرابع مذهب الاشراقية القائلين بان الموجود فی الذهن مثال المعلوم وشبحه

المغاير اياه بالحقيقة وهو العلم به وهو عندهم من مقولة الكيف الخامس مذهب الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني من ان الاشياء
تحصل في الذهن فتنقلب في الذهن كيفا فصورها الذهنية التي هي من مقولة الكيف هي العلم بها والفرق بين هذا المذهب
والمذهب الثالث ان هذا القائل يظن ان الشئ يحصل في الذهن بنفسه لكنه ينقلب في الذهن كيفا وينسلخ عن حقيقته التي
هي له في الخارج عند حصوله في الذهن بخلاف اصحاب المذهب الثالث فانهم يرون ان حقائق الاشياء باقية عند حصولها
في الذهن والفرق بينه وبين المذهب الرابع ان هذا القائل يظن ان الاشياء تحصل بانفسها في الذهن لكنها تنقلب في الذهن
كيفا بخلاف اصحاب المذهب الرابع فان الاشياء لا تحصل بانفسها في الذهن عندهم بل انما تحصل في الذهن امثالها واشباحها
السادس مذهب الصدر الشيرازي في الاسفار الاربعة من ان العلوم صور قائمة بانفسها في عالم آخر والنفس مبدعة لتلك
الصور السابع مذهب صاحب الافق المبين من ان العلم عبارة عن الوجود الانطباعي للصورة الحاصلة في الذهن يعني حصول
الصورة الثامن مذهب القائلين بان العلم هي الحالة الادراكية المعبر عنها بدانش وفي هذا المذهب مذهبان احدهما مذهب
المعرو بعض المتاخرين من ان تلك الحالة انتزاعية مختلطة متحدة مع الصورة والآخر انها صفة منضمة متعلقة بالصورة الذهنية
تعلق الفعل بما وقع عليه موجودة بوجود مغاير لوجود الصورة وهذا التاسع مذهب الماتريدية الا انهم لا يقولون بالوجود الذهني واصحاب
هذا المذهب يقولون به لكنهم اختلفوا فيما بينهم فذهب الجمهور منهم الى ان الاشياء حاصلة بانفسها في الذهن فصورها المتحدة معها
بالحقيقة هي متعلقات العلم واختلف هولاء في ان الحصول في الذهن هل هو عبارة عن الحلول فيه او هو من قبيل حصول الشئ
في الزمان او المكان وذهبنا نحن الى ان الحاصل في الذهن امثال الاشياء واشباحها المخالفة لها بالحقيقة وهي متعلقات
العلم بالذات فان عدت هذه الاختلافات اختلافات في العلم من حيث كونها اختلافات في متعلق العلم كانت المذاهب اربعة
والا كان فيه مذهبان الاول ان الحالة الادراكية صفة انتزاعية والثاني انها صفة انضمامية فهذه تسعة مذاهب والعاشر مذهب
القائلين بان العلم هو اتحاد العاقل مع العقل الفعال والثاني عشر مذهب من يقول ان العلم هو انتقاش المدرك بصورة
ويجعله من مقولة الانفعال والثالث عشر مذهب الشارح وهو ان العلم هو الواجب سبحانه فهذه هي المذاهب التي وقفت عليها
وما ذهب اليه البعض من ان العلم هو مقارنة العاقل والمعقول في العقل الفعال فلعله هو المذهب العاشر واما الاحتمالات
العقلية فلا تكاد تحصى وتحقيق الحق وابطال الباطل يأتي ان شاء الله تعالى في الحواشي المستانفة **قوله** وتفصيله ظاهر هذا الكلام
يدل على ان الاختلاف انما هو في علم النفس بما هو غير ذاتها وصفاتها وليس الامر كذلك فان المتكلمين القائلين بكون العلم
اضافة او صفة ذات اضافة يقولون ان العلم مطلقا سواء كان علما بذات المدرك وصفاته ومعلولاته او بما وراءها اضافة او
صفة ذات اضافة فالاختلاف معهم لا يختص بعلم المدرك بما سوى ذاته وصفاته ومعلولاته لكن لما لم يكن جميع المذاهب حاصلة

فی مطلق العلم الشامل لعلم المدرک بذاته وصفاته ولعلمه بالاشیاء الغائبة عنه کمذہب من یقول ان العلم ہو الصورة الحاصلة
المتحدة بالحقیقة مع المعلوم او انه مثاله المغایر له بالماہیة وان العلم بالاشیاء الغائبة عنه ہو الحالة الادراکیة وعلمه بذاته وصفاته نفس
ذاته وصفاته فخص مورد النزاع لعلم النفس بما سوی ذاتها وصفاتها والتفصیل ان مطلق العلم اما حقیقة واحدة مشترکة بین علم
الواجب وبین علم الممکن اولا علی الاول اما ان یکون عبارة عن نفس الاضافة والتعلق وہو مذہب بعض المتکلمین او یکون عبارة
عن صفة ذات اضافة وہو مذہب علمائنا الماتریدیة او یکون عبارة عن اتحاد العاقل مع المعقول او العقل الفعال وہو
مذہب فرفوریوس واتباعه او یکون عبارة عن الوجود الذی ہو نفس الواجب وہو مذہب الشارح وعلی الثانی اما ان یکون
علم الممکن مطلقا سواء کان علمه بذاته وصفاته او علمه بالاشیاء الغائبة عنه حقیقة واحدة مغایرة بالذات لعلم الواجب سبحانه
وہو الذی ذہبنا الیه فان علم الواجب تعالی سواء کان بذاته او بغیره نفس ذاته الحقة عندنا وعلم من سواه سبحانه سواء کان عقلا
او نفسا حالة ادراکیة انجلائیة یعبر عنها بدانش لکنها اذا تعلقت بذات المدرک وصفاته سمیت علما حضوریا واذا تعلقت بالاشیاء
الغائبة عنه کان تعلقها بها بواسطة اشباحها المرتسمة فی المدرک المحاکیة لها المغایرة ایاہا فیکون تعلقها بالاشباح اولا و
بالذات وبذوات الاشباح ثانیا وبالعرض فتلک الحالة اذا قیست الی الاشباح کانت علما حضوریا اذ لا واسطة ہناک
للصورة والاشباح من صفات النفس او العقل لقیامها بهما فعلمهما من قبیل علم المدرک لصفاته واذا قیست الی ذوات الاشباح
کانت علما حصولیا لکون الصور اعنی الاشباح وسائط فی الانکشاف واما ان لا یکون علم الممکن مطلقا حقیقة واحدة وذلک
بان یکون العلم الحضوری ای ما لا یکون بوساطة الصور عین ذات المدرک ذاتا واعتبارا ولا یکون العلم الحصولی کذلک
فاما ان یکون العلم الحصولی حقیقة واحدة او لا یکون کذلک بل یکون عین المعلوم حقیقة وغیره بالاعتبار فیکون العلم حقائق
متخالفة حسب تخالف المعلومات بالحقائق وعلی الثانی اما ان یکون العلم صفة قائمة بالعالم وہو مذہب الجمہور من ان العلم ہو الصورة
الحاصلة القائمة بالذہن المتحدة مع المعلوم حقیقة او یکون العلم صورا قائمة بانفسها وہو ما ذکره الصدر الشیرازی فی الاسفار
وعلی الاول اما ان یکون العلم عبارة عن الحاصل فی الذہن من الاشیاء اعنی اشباحها المغایرة لها بالحقیقة وہو مذہب
الشیخ المقتول واتباعه ومذہب الصدر الشیرازی المعاصر للمحقق الدوانی آئل الی ہذا المذہب او لا یکون کذلک فاما ان یکون
العلم عبارة عن انطباع الصورة فی الذہن اعنی الحصول الذہنی وہو مذہب صاحب الافق المبین او عبارة عن انتقاش
النفس بالصورة وہو مذہب القائلین بان العلم انفعال او عبارة عن حالة اخری فتلک الحالة اما انتزاعیة وہو مذہب
المصنف وبعض المتاخرین او انضمامیة وہو مذہب العلامة القوشجی وغیره فهذا ضبط المذاہب المشهورة التی عثرنا علیها
قوله فاما باضافة فقط ہذا مذہب العوام من المتکلمین ویبطله ان النزاع انما ہو فی العلم بمعنی مبدأ الانکشاف ولا یمکن

ان يكون مبدء الانكشاف حقيقة نفس الاضافة والتعلق لان الاضافة امر انتزاعي خلا واقعية له الا باعتبار منشار الانتزاع فالعلم حقيقة منشار انتزاع الاضافة لا نفسها ويشكل عليهم ان الاضافة لا يعقل الا بين شيئين والمعلوم قد يكون معدوما في الخارج فلا يتعلق العلم بالمعدوم الخارجي مع ان تعلق العلم به ضروري ولا سبيل لهم الى القول بوجود المعدومات الخارجية في الذهن لنفيهم الوجود الذهني ولا الى ارتكاب ثبوت المعدومات بدون الوجود لان ذلك صريح البطلان فالمعدوم الخارجي لما كان معدوما محضا ولا شيئا بحتا استحال تعلق العلم به وايضا العلم يساوق التميز ومن المستحيل امتياز اللاشئ المحض وهذا كما يبطل هذا المذهب يبطل مذهب الماتريدية ايضا لانهم ايضا نافون للوجود الذهني ولثبوت المعدوم فيلزم عليهم ايضا تعلق العلم باللاشئ البحت وتميز المعدوم الصرف ولا غبار على مذهب الماتريدية غير انه يلزم عليهم تميز المعدوم المطلق وتعلق العلم به كما ستقف عليه ان شاء الله تعالى ثم يرد على القائلين بكون العلم اضافة ان الاضافة ليست موجودة في الخارج والوجود عندهم محصور في الخارجي فالعلم عندهم معدوم مطلق ولا شئ بحت وهو صريح البطلان فافهم **قوله** وهو وصف ذو اضافة هذا هو مختار علمائنا الماتريدية كثرهم الله تعالى ويسمون ذلك الوصف بالحالة الانجلائية وهو لا ر شكر الله سعيهم قد اصابوا في ان منشار الانكشاف هي الحالة الانجلائية لكنهم قد اخطاروا في نفي الوجود الذهني ا ولزمهم في علم المعدومات الخارجية ارتكاب تعلق العلم باللاشئ المحض وتميز المعدوم الصرف وايضا قد غلطوا في القول بان علم الواجب سبحانه ايضا هي تلك الحالة الانجلائية فان الحق ان علمه سبحانه عينه هذا وقد اختلف هؤلاء في ان العلم اي العلم المطابق للواقع والجهل اي العلم الغير المطابق له هل هما متحدان بالحقيقة او متغايران والحق هو الاول فمطلق العلم معنى واحد يختلف باختلاف المعلوم فالمعلوم ان كان متحققا في الواقع كان العلم المتعلق به علما مطابقا والا كان جهلا غير مطابق **قوله** فعلى الاول من مقولة الكيف الذاهبون الى ان العلم هي الحالة المعبرة عنها بدانش فرقتان فرقة زعمت انها انتزاعية وفرقة ايقنت انها انضمامية وكلهم يرون انها من مقولة الكيف لصدق رسم الكيف عليها وما يظن من انها على تقدير كونها انتزاعية لا تكون من مقولة الكيف لانحصار الكيف في الاعراض الانضمامية في غاية السقوط لان كثيرا من الكيفيات امور انتزاعية كالزوجية والفردية وغيرهما ثم ان القول بكون تلك الحالة انتزاعية باطل لان الكلام انما هو في العلم الذي هو منشار الانكشاف حقيقة ومنشار الانكشاف حقيقة يستحيل ان يكون امرا انتزاعيا وان تجارى منشار الانتزاع كان هو العلم حقيقة دون الحالة الانتزاعية فالحق ان الحالة التي هي منشار الانكشاف حقيقة انضمامية **قوله** وعلى الثاني القائلون بان الصورة الحاصلة في الذهن هي العلم افترقوا فرقتين فرقة مذهبها ان الحاصل من الشئ في الذهن الذي هو العلم مثال ذلك الشئ وشبحه المغاير له بالمهية وفرقة تزعم ان الحاصل من الشئ في الذهن نفس حقيقته وهو العلم فالاولون يذهبون الى ان العلم مطلقا وهو الشبح الحاصل في الذهن من مقولة الكيف والآخرون وان كانوا يقولون ان العلم من مقولة الكيف لكن

ذلک لا یستقیم علی مذہبہم بل العلم عندہم تابع للمعلوم فان کان المعلوم جوہرا کان العلم جوہرا وان کان عرضا کان عرضا وان کان کیفا کان ہذا کیفا وہکذا ولا یتضح حقیقۃ الحال الا ببسط واسہاب فی المقال فنقول ہہنا مقامان الاول ان ہؤلاء الذاہبین الی کون العلم ہو الحاصل فی الذہن سواء کان نفس الشئ او مثالہ لماذا ذہبوا الی ذلک وہل ما زعموہ دلیلا علی رأیہم حق او باطل والثانی ان النزاع بین القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا وبین القائلین بحصول الاشباح فی ای امر وان الحق مع ای من الطائفتین اما المقام الاول فتفصیلہ ان جمہور الفلاسفۃ لما رأوا ان صور الاشیاء تحصل فی المدرک والاذہان عند العلم بہا کما یشہد بہ الرجوع الی الوجدان ویدل علیہ دلائل الوجود الذہنی زعموا ان مناط انکشاف الاشیاء عند المدرک ہی صورہا الحاصلۃ فی ذہن المدرک فغیر الحاصل فی الذہن لیس علما بل ہو العلم اذ العلم ہو منشاء الانکشاف وہو الصورۃ وایضا لما ابطل ہؤلاء کون العلم عبارۃ عن زوال امر واحالوا ان لا یحصل ولا یزول شئ عند العلم بامر لامتناع استواء حال العلم وما قبلہ بالبداہۃ اوجبوا ان یحصل امر فی المدرک عند العلم بشئ والحاصل فی المدرک ہو صورۃ ذلک الشئ فہی العلم بہ وربما قال قائلہم ان ادلۃ الوجود الذہنی ان تمت دلت علی ان العلم ہو الحاصل فی الذہن وربما اعتصم من یوثق بہ منہم بان العلم قد یکون مطابقا وقد یکون جہلا غیر مطابق فالعلم یتصف بالمطابقۃ واللامطابقۃ بمعنی العدم وغیر الصورۃ لا یتصف بہما فالعلم ہی الصورۃ فہذا ما بلغنی من دلائلہم ولا یذہب علی ذی مسکۃ ان کل ما حسبوا لغوا طائل تحتہ اما الاول فلان حصول صور الاشیاء فی الذہن عند العلم بہا مسلم لا ریب فیہ لکن لا یلزم عنہ ان یکون منشاء الانکشاف ہو الحاصل فی الذہن لجواز ان یکون الحاصل فی الذہن متعلق العلم ولا یکون ہو نفس العلم ولا یجب ان یکون کل ما لابد منہ فی انکشاف الاشیاء علما بالاشیاء وذلک ظاہر جدا واما الثانی فلانہ لا یلزم من عدم کون العلم زوال امر وامتناع استواء حال العلم وما قبلہ الا ان یوجد فی المدرک صفۃ لم تکن فیہ قبل الادراک ہی منشاء الانکشاف واما ان یکون تلک الصفۃ صورۃ المعلوم فغیر لازم لجواز ان یکون الحالۃ الانجلائیۃ متعلقۃ بصورۃ المعلوم واما الثالث فلان المذکور فی کتب القوم لاثبات الوجود الذہنی اربعۃ دلائل الاول انا نحکم علی ما لیس موجودا فی الخارج فیجب وجودہ فی الذہن وہذا انما یدل علی ان المحکوم علیہ یجب وجودہ فی الذہن لا علی ان العلم ہو الحاصل فی الذہن والثانی ان الکلی موجود ولیس فی الخارج فہو فی الذہن وہذا ایضا لا یدل علی کون الصورۃ علما والثالث ان اضافۃ العلم الی شئ یستدعی وجودہ فما لا وجود لہ فی الخارج وقد تعلق بہ العلم موجود فی الذہن اذ لا یعقل الاضافۃ الی المعدوم الصرف وہذا ایضا انما یدل علی ان متعلق العلم موجود فی الذہن لا علی ان العلم ہو الصورۃ الحاصلۃ فی الذہن والرابع ان القضایا الحقیقیۃ لا یکون الحکم فیہا علی الموجودات الخارجیۃ ولابد ان یکون للمحکوم علیہ وجود واذ لیس فی الخارج فہو فی الذہن وہذا ایضا انما یدل علی وجود المحکوم علیہ فی الذہن لا علی کون العلم ہو الصورۃ واما الرابع فہو فی غایۃ السخافۃ فان المطابقۃ واللامطابقۃ ان ارید بہما مطابقۃ المعلوم والاتحاد معہ بالحقیقۃ والمہیۃ وعدمہا او ارید بہما انطباق

المثال علی ماہو مثال لہ وعدمہ فکون المطابقة واللامطابقة بہذا المعنی من اوصاف العلم ممنوع فانہ اول النزاع ولیس مدار
الجہل المرکب والعلم المقابل لہ علی اتصاف العلم بہما بہذا المعنی وان ارید بہما الانکشاف الواقعی وعدمہ فمسلم انہما من شئون
العلم ولانم ان الکشف الواقعی وعدمہ لایتصف بہ غیر الصورة فالغلط انما نشاء من اشتباہ المطابقة واللامطابقة
بالمعنی الاخیر بالمعنی الاول واما المقام الثانی ففیہ مبحثان الاول تحدید محل النزاع وتصویرہ وذلک انہ لایرتاب
فی ان الاشیاء اذا علمت یحصل منہا فی الذہن معان ومفاہیم لم تکن حاصلة فیہ قبل فزید مثلا اذا ابصرناہ والانسان
مثلا اذا اعقلناہ حصل فی اذہاننا من زید امر لم یکن حاصلا فیہا من قبل ومن الانسان معنی لم یحصل فیہا قبل فاختلف
القائلون بالوجود الذہنی فی ان الحاصل فی الذہن ہل ہو نفس ذلک الشیٔ الذی حصل منہ فی الذہن ہذا الحاصل
وعینہ بالحقیقة او امر مغایر لہ فذہب جمہور المشائیة الی ان الحاصل من الشیٔ فی الذہن عین ذلک الشیٔ حقیقة وذہب
شیخ الاشراق الی انہ مغایر لذلک الشیٔ بالحقیقة والماہیة فالحاصل من زید او الانسان فی الذہن عند الاولین نفس
حقیقة زید او الانسان الا انہ لایترتب علی الحاصل منہما فی الذہن آثار تترتب ہی علیہما فی نحو وجودہما الخارجی وان کان الحاصل
نفس حقیقتہما وعند الآخرین لیس الحاصل فی الذہن نفس حقیقتہما بل مثالہما وشبحہما حتی ان الحاصل فی الذہن منہما
کالصورة المنعکسة من الشیٔ المنطبعة فی المرأة فصورة زید الحاصلة فی الذہن لیست عینہ کالصورة المنعکسة من زید المنطبعة فی المرأة
لیست عینہ وانما اطلاق زید علی صورتہ الذہنیة کاطلاق اسمہ علی تمثالہ کذا معنی الانسان الحاصل فی الذہن لیس عین الانسان
بل کانہ تمثال للحقیقة الانسانیة واطلاق الانسان علی المعنی الحاصل تجوز کاطلاق اسم الشیٔ علی تمثالہ ولذا لایترتب علی الحاصل
فی الذہن آثار الشیٔ فالصورة الذہنیة الحاصلة من زید لیست زیدا ولا انسانا ولا قائما ولا قاعدا ولا ابا ولا ابنا ولا غیر ذلک کما ان المعنی
الحاصل من الانسان لیس انسانا ولا حیوانا ولا ناطقا ولا ضاحکا ولا کاتبا ولیس عدم ترتب آثار الشیٔ علی الحاصل منہ فی الذہن
لاجل انہ موجود بوجود ظلی بل لاجل انہ لیس ذلک الشیٔ انما ہو شبح المغایر لہ فہذا تحدید محل النزاع وتحریرہ ثم اختلف الاولون
فیما بینہم فذہب بعضہم الی ان الحاصل فی الاذہان نفس الموجود فی الاعیان وان الموجود فی الذہن والمتحقق فی الخارج واحد بالعدد
وہو مذہب المحقق الدوانی فی حواشیہ علی شرح التجرید وذہب البعض الی ان المہیات محفوظة ذہنا وخارجا دون الاشخاص
والیہ یشیر کلام الشیخ فی قاطیغوریاس الشفاء وفی فصل العلم من الہیات الشفاء فانہ ذہب ہناک الی انحفاظ المہیات فی
الذہن ثم ابطل انحفاظ الشخص بعینہ المبحث الثانی فی تحقیق الحق فی ہذا المقام فاعلم ان کون العلم ہی الصورة الحاصلة فی الذہن
باطل مطلقا سواء کانت الصورة متحدة مع ذی الصورة فی الحقیقة او مغایرة لہ فیہا کما سیاتی انشاء اللہ تعالی واما ان الحاصل من
الشیٔ فی الذہن ہل ہو شبح الشیٔ او نفس حقیقتہ فالحق فی ذلک ان الحاصل فی الذہن من الشیٔ لیس نفس حقیقتہ بل شبحہ ومثالہ و

ان کان مخالفا لما علیہ السواد الاعظم وما عولوا علیہ فی اثبات حصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن لیس قابلا للتعویل ولنمہد قبل تفصیل ذلک مقدمۃ وہی انہ یستحیل ان یحصل الاشخاص العینیۃ بما ہی اشخاص فی الذہن اما اولا فلان الواحد بالعدد لا یتعدد وجودہ بالبداہۃ اذ لا معنی لموجودیۃ شیء واحد بوجودین واما ثانیا فلان تعدد الوجود مساوق لتعدد التشخص ومن المستحیل بدیہۃ تشخص شخص واحد بتشخصین وصیرورۃ شخص واحد بما ہو کذلک شخصین وہذا ظاہر غنی عن تجشم الابانۃ فقد بطل مذہب من یری ان الموجود فی الذہن والموجود فی الخارج واحد بالعدد واذا عرفت ہذا فاعلم ان الذاہبین الی حصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن استدلوا علی مذہبہم بوجہین الاول ان شبح الشیء مباین لہ ومباین الشیء لا یمکن ان یکون کاشفا لہ والحاصل من الشیء فی الذہن کاشف لہ لا محالۃ فالشبح لیس حاصلا من الشیء فی الذہن وہذا فی غایۃ السقوط فان امتناع کون مباین الشیء کاشفا لہ لم یدل علیہ بعد دلیل ودعوی الضرورۃ فی ذلک غیر مسموعۃ بل ہذہ المقدمۃ لا تکاد تفترق من اصل الدعوی الا فی العنوان علی ان ذلک لا یستقیم علی اصولہم فی کثیر من فصولہم فانہم یذہبون الی ان وجہ الشیء المباین لہ بالحقیقۃ ربما یکون کاشفا لہ فلما جوزوا ان یکون وجہہ الحاصل فی الذہن کاشفا لہ فہلا جوزوا ان یکون شبحہ الحاصل فیہ کاشفا لہ فان زعموا ان کاشف الشیء لا بد ان یکون محمولا علیہ والشبح لا یحمل علی ذی الشبح ففیہ ان الاثر الحاصل من الشیء فی الذہن ان کان متحدا معہ علی رایہم بحسب المہیۃ فلیس متحدا معہ فی الوجود لان وجودہ ذہنی ووجود الشیء خارجی علی انہ لا یرتاب فی ان تمثال الشیء قد یکون کاشفا لہ ومراۃ لملاحظۃ فلما جاز ذلک فلم لا یجوز ان یکون شبح الشیء کاشفا لہ ومراۃ لملاحظتہ الثانی ان دلائل الوجود الذہنی ان تمت دلت علی حصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن فانہا تدل علی ان ما یتعلق بہ العلم لا بد ان یکون حاصلا فی الذہن ممتازا عندہ فلا بد من تمثل نفس الشیء فی الذہن فان تعلق العلم بالشبح المغایر للشیء لا یکفی لانکشاف الشیء وامتیازہ علی ان المحکوم علیہ لا بد ان یکون موجودا فی الذہن فان الحکم علی شبح الشیء المغایر لہ لا یتعدی من التمثال الیہ فلا بد ان یتمثل فی الذہن نفس الشیء والجواب اما عن الاول فہو ان التشخص الخارجی لا یحصل بنفسہ فی الذہن کما مر فی المقدمۃ الممہدۃ بل الحاصل فیہ انما ہو امر مغایر لہ وجودا وتشخصا وان شارکہ فی المہیۃ النوعیۃ کما یظن ہؤلاء فلما کفی تعلق العلم بالامر المغایر للشیء وجودا وتشخصا فی انکشاف الشخص العینی فلم لا یکفی تعلق العلم بالشبح الماخوذ منہ المغایر ایاہ فی انکشافہ وایضا لما جوز ہؤلاء ان یکون تعلق العلم بوجہ الشیء المباین لہ بالمہیۃ الحاصل فی الذہن المغایر لذلک الشیء بالمہیۃ وبالوجود والتشخص کافیا فی انکشاف نفس الشیء فما بالہم لا یجوزون ان یکون تعلق العلم بشبح الشیء کذلک فیکون للشبح علاقۃ مع ذی الشبح بہا یکون تعلق العلم بالشبح کافیا فی انکشاف ذی الشبح وایضا الصورۃ الحاصلۃ فی الذہن من زید مثلا المشارکۃ لہ بحسب المہیۃ علی رای ہؤلاء لہا نحوان من العلاقۃ مع زید الاول انہا محاکیۃ زید والثانی انہا مشارکۃ لہ بالمہیۃ فلا یخلو اما ان یکون العلاقۃ التی بہا یکون الصورۃ کاشفۃ لزید ہی المحاکات فہی متحققۃ بین الشبح وبین ذی الشبح

ایضا ویکون ہی المشارکة فی الماہیة فیلزم ان یکون الصورة الحاصلة من زید کاشفة لعمرو لانہا یشارکہ ایضا فی المہیة علی
رای ہولاء فان زعموا ان مجموع العلاقتین یورث الکسب فعلیہم ان یدلوا علی ذلک ببرہان علی ان الفطرة لعلہا تکفی مؤنة
ابطال ہذا الاحتمال فان حال الصور الذہنیة بالقیاس الی ذوات الصور کحال التمثال بالقیاس الی ما ہو تمثال لہ فلما کان
التمثال مما ینتقل منہ الذہن الی ذی التمثال فلم لایجوز ان یکون الشبح مما ینتقل منہ الذہن الی ذی الشبح فان قیل علی تقدیر
القول بحصول اشباح الاشیاء فی الذہن یلزم ان لایکون شئی من الاشیاء معلوما بالکنہ او بکنہہ اذ المعلوم علی ہذا التقدیر
اولا وبالذات ہو الشبح وثانیا وبالعرض ہو ذو الشبح والشبح کانہ وجہ لذی الشبح فعلی ہذا التقدیر ینحصر العلم فی العلم بالوجہ قلنا علی
تقدیر القول بحصول الشبح حصول نفس الشئی فی الذہن مستحیل کما سیلوح فان ارید بالعلم بالشئی بالکنہ او علمہ بکنہہ ما تحصل فیہ
نفس الشئی او نفس ماہیتہ فہو مستحیل قطعا واستحالتہ لازمة ملتزمة وان ارید بہ ما ینکشف فیہ نفس الشئی او نفس ماہیتہ فانتفاؤہ
غیر لازم علی تقدیر القول بالشبح فان من الاشباح ما ہو شبح لنفس الشئی او لنفس ماہیتہ کمعنی الانسان او معنی الحیوان الناطق
الحاصلین فی الذہن وہو کاشف لنفس الشئی او لنفس ماہیتہ وحصول نفس الشئی فی الذہن غیر ضروری فی انکشافہ ولیس
النزاع الا فیہ فدعوی الضرورة فیہ غیر مسموعة ومنہا ما ہو شبح لوجہ الشئی کمعنی الکاتب الحاصل فی الذہن فانہ شبح لعرضی
الانسان فہو کاشف لذلک العرضی وبواسطتہ للانسان مثلا فا لعلم المتعلق بالقسم الاول من الشبح علم الشئی بالکنہ او علم بکنہ
الشئی والعلم المتعلق بالقسم الثانی منہ علم الشئی بالوجہ وقد فصلنا ذلک فیما سبق فی شرح قول المصـ وہو الحاضر عند المدرک
واما عن الثانی فہو انہ اما ان یکون الحکم علی الشخص العینی او علی صورتہ الذہنیة وعلی التقدیرین لایدل الدلیل الناہض
علی اثبات الوجود الذہنی علی حصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن اما علی التقدیر الاول فلانہ علی ہذا التقدیر یکون المحکوم
علیہ ہو الہویة الخارجیة فلو وجب وجود المحکوم علیہ فی القضایا الموجبة وجب وجود الہویة العینیة ولم یکف وجود صورتہا الذہنیة
لصدق الحکم سواء کانت الصورة الذہنیة مشارکة لہا فی المہیة کما ہو مذہب ہولاء او مغایرة لہا بالماہیة کما ہو مذہب اصحاب
المثال اذ علی ہذا التقدیر لایکون وجود شخص من المہیة کافیا فی صدق الحکم علی شخص آخر منہا فان وجود عمرو لایکفی لصدق
الحکم علی زید فعلی ہذا التقدیر لایکون القول بالوجود الذہنی مجدیا اصلا ولو قیل بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن واما علی
التقدیر الثانی فلانہ لما تعدی الحکم علی الصورة الذہنیة الموجودة بالوجود الظلی منہا الی الہویة العینیة مع کونہا مغایرة
لہا وجودا وتشخصا وان کانت مشارکة لہا فی المہیة فلماذا لایتعدی الحکم علی شبح شئی منہ الی ذلک الشئی فالتغایر بحسب الوجود
والتشخص فقط والتغایر بحسب الوجود والتشخص والماہیة جمیعا سیان فی الامتناع عن الصدق والحمل وعدم الامتناع
عن الکشف والمرآتیة علی انہ لما تعدی الحکم علی الوجہ الحاصل من الشئی الی ذلک کما یحکم علی المتحیز بانہ مشار الیہ فیتعدی الحکم

من معنى التحيز الى الجسم فلم لا يتعدى الحكم من شيح الشئ الى ذلك الشئ وبالجملة فدلائل الوجود الذهنى لا تدل على حصول الاشياء
بانفسها فى الذهن كما حسبه الجمهور فقد بان بما ذكرنا انما عولوا عليه فى اثبات حصول الاشياء بانفسها فى الذهن لا ينبغى ان يعول عليه
واما ابطال رائهم فتفصيله ان هولاء اختلفوا فى ان حصول الاشياء بانفسها فى الذهن هل هو من قبيل حصول العرض فى موضوعه
اوليس من ذلك القبيل بل الصور الموجودة فى الذهن قائمة بانفسها والاول مذهب الجماهير والثانى مذهب العلامة القوشجى
والصدر الشيرازى وسياتى انشاء الله تعالى ابطال المذهب الثانى بابسط وجه فى شرح قول المص فانها من حيث الحصول
فى الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم واما المذهب الاول ففيه مذهبان الاول مذهب المحقق الدوانى واشياعه من
انحفاظ الهوية العينية فى الذهن وقد ابطلناه فى المقدمة الممهدة التى ذكرناها آنفا ونفيضحه ان حصول الشئ فى الذهن لما كان
عبارة عن الحلول فيه كان الهوية الجوهرية العينية عند حصولها فى الذهن حالة وعرضا فى الذهن فكيف يذهب وهم عاقل
الى ان الهوية الجوهرية العينية قد صارت عرضا وتشخصها باق كما كان وايضا التشخص الخارجى الحاصل فى الذهن اما ان يكون
موجودا فى الذهن بوجود يترتب عليه الآثار الخارجية او لا يكون كذلك على الاول يكون بما هو موجود بوجود ظلى لا يترتب
عليه الآثار موجودا بوجود اصلى يترتب هى عليه وهو صريح البطلان وعلى الثانى يكون الوجود الخارجى منسلخا عنه عند حصوله
فى الذهن فيكون التشخص الخارجى منسلخا عنه عند حصوله فى الذهن ضرورة تساوق الوجود والتشخص فلا معنى لانحفاظ الهوية
العينية فى الذهن والثانى مذهب الجمهور وهو انحفاظ المهية ذهنا وخارجا ويبطله اولا انا قد حققنا فى فواتح مبحث الجعل ان
مصداق الوجود نفس المهية بلا زيادة امر عليها وانضمام عارض اليها فالمهية التى توجد فى الخارج بنفس ذاتها بلا انضمام
عارض اليها مصداق للموجودية الخارجية والوجود الخارجى هو نحو الوجود الذى يترتب عليه الآثار الخارجية فالمهية التى توجد
فى الخارج يستحيل وجودها فى الذهن والا كانت عند وجودها فى الذهن مصداقا للموجودية الخارجية ومنشاء لترتب الآثار
العينية وهو صريح البطلان وثانيا انه لو حصلت المهية الجوهرية بنفسها فى الذهن كانت حالة فيه والحلول نحو من الوجود
فيكون مصداق الحلول نفس حقيقتها لما حققنا فيما سبق من ان مصداق الوجود فى كل شئ عينه فيكون نفس الحقيقة الجوهرية
بذاتها مصداقا للحلول فى المحل والحاجة اليه فلا تكون حقيقة جوهرية بل طبيعة ناعتية عرضية فيستحيل وجودها بدون
الموضوع فلا يوجد فرد منها قائما بذاته وثالثا ان حصول الماهيات الخارجية بانفسها فى الذهن انما يتصور لو كان التشخص
عبارة عن المهية المعروضة للتشخص حتى يمكن ان يحصل الماهية فى الذهن بعد تجريدها اياها عن التشخص العارض واذ
قد بطل كون التشخص عارضا للمهية وثبت انه نفس المهية كما مر منا اشارة اليه بطل حصول المهيات الخارجية فى الذهن و
مما اعضل الامر على هولاء انه يلزم ان يكون الجوهر عرضا فى الذهن وقد اجابوا عنه بوجوه واهية سنتلوها عليك وننبه

فسادہا فیما بعد انشاء اللہ تعالیٰ فقد اتضح حق الاتضاح ان الحق ہو القول بحصول الاشباح وان القول بحصول الاشیاء بانفسہا یفضی الی مفاسد مفضیۃ الی الافتضاح غنیۃ عن الابانۃ والایضاح فافہم وانتظر ما یتلی علیک فیما بعد انشاء اللہ تعالیٰ **قولہ** عند الزاعمین بالشبح والمثال قد عرفت انہ اذا علمت الاشیاء حصلت منہا فی ذہن العالم صور ومفاہیم وتلک الصور والمفاہیم مغایرۃ بالماہیۃ لذوات الصور فصورۃ زید لیست عین زید ومفہوم الانسان لیس نفس حقیقۃ الانسان الموجودۃ فی الخارج کما مر تحقیقہ فتلک الصور والمفاہیم ہی العلوم عند اولٰئک الزاعمین وہی المسماۃ بالامثال والاشباح وتلک الاشباح لہا اعتباران اعتبار قیامہا بالذہن واعتبار انفسہا مع قطع النظر عن القیام بالذہن فہی عند ہؤلاء بالاعتبار الاول علوم وبالاعتبار الثانی معلومات والاشیاء ذوات الاشباح انما ہی معلومۃ بوساطۃ الاشباح ہذا تقریر مذہبہم ولیس مرادہم بالشبح الحالۃ الانجلائیۃ التی یقول بہا علمائنا الماتریدیۃ فان تلک الحالۃ حقیقۃ واحدۃ والاشباح حقائق متخالفۃ فان مفہوم الانسان وہو شبحہ غیر مفہوم الفرس وہو شبحہ واما الحالۃ فہی حقیقۃ واحدۃ وان کانت متعلقاتہا مختلفۃ والتغایر بین الحالۃ المتعلقۃ بالانسان وبین الحالۃ المتعلقۃ بالفرس تغایر شخصی وحقیقتہما واحدۃ والتغایر بین مفہوم الانسان وبین مفہوم الفرس الذان ہما شبحا الانسان والفرس حقیقی فما افادہ خاتم الحکماء قدس سرہ من ان المراد بالشبح کیفیۃ قائمۃ بالنفس یکون لہا مناسبۃ بالشیٔ بہا یکون مبدء لانکشاف ذلک الشیٔ وہذا بالحقیقۃ راجع الی ما ذہب الیہ مشائخنا الماتریدیۃ رفع اللہ اعلامہم فانہم لم یریدوا فی تفسیر العلم علی الحالۃ الانجلائیۃ انتہی لم نحصلہ بعد ثم ان القول بکون العلم ہو الشبح والمثال باطل اما اولا فلانک قد عرفت ان الاشباح حقائق متخالفۃ وبداہۃ العقل شاہدۃ بان العلم حقیقۃ واحدۃ وان تخالفت متعلقاتہا فلیس العلم ہو الشبح واما ثانیا فلان الحاصل فی الذہن من الشیٔ الواحد صورۃ واحدۃ بالبداہۃ وباعتراف ہؤلاء ومن المعلوم ان متعلق العلم حقیقۃ لیس ہو العین الخارجی لانہ قد یکون منتفیا والعلم متحقق ومن المستحیل تحقق العلم بدون متعلقہ ولا یمکن ان یکون متعلق العلم غیر الصورۃ الحاصلۃ فی الذہن لان المعلوم یجب ان یکون حاضرا عند المدرک متمیزا لدیہ وما لیس موجودا فی الذہن ولیس عینا للمدرک ولا نفسہ ولا معلولا لہ لا یکون حاضرا عند المدرک متمیزا لدیہ ضرورۃ اذا تمہد ہذا فالصورۃ الحاصلۃ من الشیٔ اما ان تکون علما فقط ویکون المعلوم غیرہا واما ان تکون معلومۃ فقط ویکون العلم غیرہا واما ان یکون علما ومعلومۃ معا والاول باطل لما مہدنا من انہ لا یمکن ان یکون متعلق العلم غیر الصورۃ الحاصلۃ وعلی الثانی یبطل القول بکون العلم ہی الصورۃ الحاصلۃ والثالث ایضا باطل لان الصورۃ الحاصلۃ لو کانت علما ومعلومۃ معا فاما باعتبار واحد وہو صریح البطلان لان العلم والمعلوم متضائفان فہما متقابلان فلا یجتمعان فی واحد باعتبار واحد وباعتبارین مختلفین کما یقولون ان الصورۃ من حیث ہی ہی معلومۃ ومن حیث القیام بالذہن علم وہذا ایضا باطل لان الموجود فی الذہن امر واحد بالعدد واثنینیۃ تابعۃ لاعتبار

المعتبر فان الموجود هو المتشخص والعقل بضرب من التحليل ينتزع منه امرا كليا وتشخصا خاصا فيلحظ امرين نفس المهية والماهية المخلوطة
بالوجود والتشخص وليس الموجود في الواقع مع عزل اللحظ عن اعتبار العقل امرين نفس المهية والمهية المخلوطة بالوجود والتشخص
فعلى هذا التقدير يكون تحقق العلم والمعلوم تابعا للاعتبار المعتبر اذ قبل اعتبار المعتبر لا يكون امر واحد مصداقا للعلم والمعلوم معا
لكونهما متضايفين واللازم اى كون تحقق العلم والمعلوم تابعا لاعتبار المعتبر صريح البطلان فقد وضح ان الصورة الحاصلة
في الذهن يستحيل ان تكون علما بل هي معلومة والعلم كيفية غيرها والاخصر ان يقال الصورة يستحيل ان تكون علما اذ لو كانت
علما كان المعلوم اما هي نفسها او غيرها لا سبيل الى الاول لانها اما ان تكون علما ومعلوما باعتبار واحد وهو باطل لامتناع
اجتماع المتضايفين في واحد او تكون علما ومعلوما باعتبارين فيكون تحقق العلم والمعلوم تابعا لاعتبار المعتبر وكذا الى الثاني
اذ المعلوم يجب ان يكون حاضرا عند المدرك متميزا لديه ولا شئ غير الصورة الحاصلة كذلك ولما بطل التالي بكلا شقيه بطل المقدم
فان قيل يجوز ان يكون الصورة الحاصلة علما ويكون معلومها الصور المرتسمة في الاذهان العالية قلنا اولا من الضروريات انه
لا بد ان يكون المعلوم حاضرا عند المدرك متميزا لديه والصور الحاصلة في الاذهان العالية ليست حاضرة عندنا وثانيا انا نسوق
الكلام في علمنا بالجزئيات المادية بما هي جزئيات فمن المستحيل ارتسام صورها في تلك الاذهان فان صورها انما ترتسم
في الآلات الجسدانية فالصور الحاصلة منها في مداركنا لا تكون علوما بها اذ لو كانت علوما كانت معلوماتها اما الاعيان الخارجية وهو
باطل لانها قد تنتفي والعلم باق ومن المستحيل بقاء العلم بدون المعلوم او تلك الصور انفسها فيلزم اما اجتماع المتضايفين في واحد او
توقف تحقق العلم والمعلوم على اعتبار المعتبر فاذن تلك الصور معلومات والعلم كيفية اخرى غيرها واذ العلم حقيقة واحدة لا تختلف
حقائق افرادها فصلنا ها بالكليات والجزئيات الغير المادية ان امكن علمها بما هي جزئية ايضا كيفية اخرى غير صورها المرتسمة فينا فان قيل
لعل القائلين بكون العلم هو الشبح يقولون لان اشباح الجزئيات المادية ترتسم في ذات المدرك المجرد لا في الآلة فلعلهم يجوزون
ارتسام اشباحها في الاذهان العالية الخ قلت القائلون بارتسام صور الجزئيات المادية في ذات المدرك المجرد لا ينكرون كون
الآلات الجسدانية وسائط في ارتسام تلك الصور في المجرد فيستحيل ارتسامها في المجردات التي هي برية متعالية عن الآلات الجسدانية
وثالثا انا نسوق الكلام في علم الاذهان العالية فانها تعلم معلومات لا تحقق لها في الاعيان كمفاهيم الممتنعات فاما ان يكون علوم
تلك الاذهان بها هي صورها المرتسمة فيها وهو باطل لان معلوماتها لا يكون هي الاعيان الخارجية لانتفائها ولا يكون معلوماتها
تلك الصور انفسها والا لزم اما اجتماع المتضايفين في واحد او توقف تحقق العلم والمعلوم على الاعتبار كما مر واما ان يكون علم
تلك الاذهان بها كيفية اخرى غير الصور المرتسمة فيها فيكون علمنا بها ايضا كيفية غير صورها المرتسمة فينا اذ العلم حقيقة حقيقة واحدة
لا تختلف افرادها بالحقائق لاجل اختلاف الموصوفات فان قيل القائلون بكون العلم هو الشبح يقولون بكون علم الاذهان العالية

حضوريا فلا يكون علمها بالاشياء وعلمنا بها متحدين بالحقيقة قلنا فعلى تقدير كون علم الاذهان العالية بالاشياء حضوريا لا يكون
صور الاشياء مرتسمة فيها فلا يتوجه الشبهة القائلة بانه يجوز ان يكون المعلوم الصور المرتسمة في الاذهان العالية من الراس وقد وضح
بما ذكرنا بطلان القول بكون العلم هو الصورة الحاصلة في الذهن مطلقا سواء قيل بانها متحدة مع ذي الصورة بالحقيقة كما ذهب
اليه القائلون بحصول الاشياء بانفسها في الذهن او قيل بانها مغايرة لذي الصورة بالمهية كما هو مذهب القائلين بحصول الاشباح
وظهر ايضا ان الصورة الحاصلة متعلقة العلم اولا وبالذات فهي المعلومة بالذات وسياتي لذلك زيادة تحقيق انشاء الله تعالى **قوله**
وتابعة للمعلوم عند القائلين بحصول الاشياء بانفسها القائلون بحصول الاشياء بانفسها في الذهن الزاعمون كون العلم هو
الصورة الحاصلة وان كانوا يقولون ان العلم من مقولة الكيف لكن لا يستقيم كونه من مقولة الكيف على مذهبهم لان علم
كل شئ متحد معه بالحقيقة فالشئ ان كان جوهرا كان العلم جوهرا وان كان كما كان العلم كما وان كان كيفا كان
العلم كيفا وهكذا فما ذكره الشارح من كون العلم تابعا للمعلوم على رائ هؤلاء ليس مذهبهم بل لازما عليهم وقد استشكل بذلك عليهم
وقد تصدى هؤلاء لدفعه فقال بعضهم ان العلم كيف بمعنى العرض العام لا بمعنى المقولة وهذا لا يغني شيئا اما اولا فلانهم مصرحون
بكون العلم من مقولة الكيف واما ثانيا فلان العلم حقيقة حقيقية واحدة محصلة منقسمة الى التصور والتصديق وجنس لهما فيجب
اندراجها تحت مقولة من المقولات ولا يصلح غير مقولة الكيف لان يندرج تحته العلم ولا يتصور ذلك على تقدير كون العلم هي الصورة
المتحدة مع الشئ فلا يجدي ارتكاب كون العلم كيفا بمعنى آخر واما ثالثا فلانه لم يعهد للكيف اطلاق آخر سوى اطلاقه على المقولة المشهورة
واطلاق العرض على معنيين على ما في عيون الحكمة الاول الموجود في موضوع والثاني الماهية التي اذا وجدت في الخارج كانت في
موضوع لا يستلزم اطلاق الكيف ايضا على معنيين واما رابعا فلان هذا القول لا يتمشى فيما اذا حصل الكمية والاضافة في الذهن او على
تقدير حصول نفسها في الذهن لا يمكن ان يكون الكيف صادقا عليهما ولو بالمعنى المستحدث لان الكيف بهذا المعنى عرض لا يقبل
القسمة والنسبة والكمية والاضافة الحاصلتين في الذهن يستحيل ان لا تكونا قابلتين للقسمة والنسبة لامتناع انسلاخ الشئ عن حقيقته
والقول بان الصورة الذهنية الحاصلة من الكم والاضافة غير قابلة للقسمة والنسبة قطعا وان كان حقا لكنه لا يستقيم على تقدير
حصول الاشياء بانفسها في الذهن كما لا يخفى وقال المحقق الدواني ان عدهم العلم من مقولة الكيف مسامحة تشبيها للامور الذهنية
التي هي العلوم بالامور العينية المندرجة تحت مقولة الكيف وسياتي الكلام على ذلك انشاء الله تعالى وقال صدر الشيرازي المعاصر
له ان الشئ من اية مقولة كان اذا حصل في الذهن ينقلب كيفا بناء على ان مرتبة المهية تابعة لمرتبة الوجود ومتاخرة عنها وهذا الكلام
خبط صريح اما اولا فلان المعقول من الانقلاب انما هو الانقلاب من صورة الى صورة او من صفة الى صفة وبالجملة انما المعقول
الانقلاب من شئ الى شئ حيث يكون مادة قابلة للمنقلب عنه والمنقلب اليه واما انقلاب حقيقة الى حقيقة فغير معقول واما ثانيا

فلان ہذا بالحقیقۃ نفی لحصول الاشیاء بانفسہا اذ لما تبدل حقیقۃ الشئ فی الذہن لم یحصل ذلک الشئ فی الذہن واما ثالثا
فلان الوجود الذی حسبہ مقدما علی المہیۃ ان اراد بہ المعنی المصدری فمن اوائل البدیہیات انہ لاتحقق لہ فی نفس الامر الا
بمعنی انہ منتزع عن المہیۃ فکیف یکون مقدما علی المہیۃ وان اراد بہ الوجود الحقیقی فہو انکان صفۃ للمہیۃ کما ہو مذہب القائلین
بکون الوجود صفۃ انضمامیۃ فکونہ مقدما علی المہیۃ من افحش الاباطیل ضرورۃ تاخر المنضم عن المنضم الیہ وانکان عین الماہیۃ
کما ہو الحق فالقول بتقدمہ علی المہیۃ قول بتقدم الشئ علی نفسہ وانکان منفصلا عن المہیۃ بان یکون عبارۃ عن علۃ الماہیۃ
فیکون مآل القول بتاخر المہیۃ عن الوجود الی القول بتاخر المعلول عن علتہ وہذا مجمع علیہ لکن لایجدیہ شیئا لان غرضہ من
القول بتاخر الماہیۃ عن الوجود تجویز اختلاف المہیۃ وتبدلہا باختلاف نحو الوجود وتبدلہ وہذا غیر لازم من تاخر المعلول من
العلۃ کما لایخفی علی ان ہذا القائل مصرح بل مصر فی حواشی شرح التجرید علی ان الوجود الذی ہو من الاعتبارات العقلیۃ و
لاتحقق لہ فی الواقع مقدم علی المہیۃ وہذا من الاباطیل التی لایتخیلہا البلہ والصبیان فلا حاجۃ الی الاطالۃ وما ارتکبہ الصدر الشیرازی
فی توجیہ کلامہ فی الاسفار من ان مرادہ ان الوجود ہو الموجود حقیقۃ کما یراہ الاشراقیۃ والمہیات امور منتزعۃ من الوجود توجیہ
القول بما لایرضی بہ قائلہ ثم ما زعمہ الصدر المعاصر للمحقق الدوانی من ان الاشیاء تنقلب فی الذہن کیفا مخالف للمذہبین
مذہب من ذہب الی حصول الاشیاء فی الذہن ومذہب من ذہب الی اصول الاشباح فیہ اما مخالفتہ للاول فلانہ علی
ذلک المذہب یجب انحفاظ الماہیات ذہنا وخارجا واما مخالفتہ للثانی فلان اصحاب الاشباح لایقولون بان الاشیاء
تحصل فی الذہن فتنقلب اشباحا بل یقولون ان الاشیاء لاتحصل فی الذہن راسا وانما یحصل فیہ الاشباح فہم لایجوزون انقلاب
الحقیقۃ فہو من المذبذبین بین ذلک لا الی ہولاء ولا الی ہولاء ثم فی مذہبہ نظر آخر دقیق ہو انہ لاریب فی ان حصول الاشیاء
فی الذہن علی نحو واحد قطعا بالبدیہۃ ولیس بین انحاء حصول الاشیاء فی الذہن تفاوت بان یکون حصول بعضہا فی الذہن
بان ینقلب الی حقیقۃ اخری وحصول بعضہا بان لاینقلب بل یبقی کما کان فاذا تصورنا حقیقۃ العلم وحصلت لنا فی الذہن فاما ان
ینقلب حقیقۃ العلم ایضا الی حقیقۃ اخری او لاینقلب فعلی الثانی یلزم ان یکون بین حصول الاشیاء فی الذہن تفاوت وہو
خلاف ما یقضی بہ الضرورۃ وعلی الاول یلزم ان لایکون حقیقۃ العلم الحاصلۃ فی الذہن علما اذ لو کانت علما کانت حقیقتہا باقیۃ لامنقلبۃ والمفروض خلاف ذلک و
اذ لم یکن تلک الحقیقۃ الحاصلۃ فی الذہن علما لم یکن من حصل فی ذہنہ تلک الحقیقۃ عالما بہا وہو صریح البطلان وبالجملۃ فکلامہ جزاف لاینبغی للعاقل
فضل الاشتغال بہ وقال الصدر الشیرازی فی الاسفار ان صور الاشیاء من مقولات ذوات الصور بالذات قطعا لکن الکیف
یصدق علیہا صدقا عرضیا فصور الجواہر جواہر ویصدق علیہا الجوہر صدقا اولیا لکن الکیف ایضا یصدق علیہا صدقا عرضیا
شائعا متعارفا ولا ضیر فی ذلک لاختلاف نحوی الحمل وہذا ایضا فاسد اما اولا فلان صدق الکیف علی العلم اما ان یکون لاجل

کون العلم نوعا من مقولة الکیف فعلی تقدیر کون العلم ہو الصورة المتحدة مع ذی الصورة بالحقیقة یندرج العلم تحت مقولتین
بالذات وہو صریح البطلان واما ان یکون لاجل ان الکیف عارض له فاما ان یکون عارضا له من دون ان یتنوع بفصل فیلزم
وجود الجنس بدون الفصل او یکون عارضا له بعد تنوعه بفصل فیکون ہناک حقیقة اخری ہی من مقولة الکیف بالذات قائمة بالصورة
فلا یصدق علی الصورة الا انہا ذات تلک الکیفیة ومحلہا لا انہا نفس الکیف اذ لا یلزم من قیام کیفیة بشیٔ الا ان یصدق
علی ذلک الشیٔ انه ذو الکیفیة لا انه نفس الکیف کالجسم القائم به السواد والبیاض مثلا فلا معنی لصدق الکیف علی العلم علی ہذا التقدیر
والیضا القوم عدوا العلم من اقسام الکیف کما یدل علیه کلامہم حیث یقسمون الکیف الی الکیفیات النفسانیة وغیرہا ویجعلون العلم
من الکیفیات النفسانیة فلا یکفی لاصلاح کلامہم القول بان الکیف عارض للعلم والیضا لم یذہب احد الی ان ہناک حقیقة اخری
وراء العلم ہی من مقولة الکیف بالذات واما ثانیا فلانہم منعوا اندراج حقیقة واحدة تحت مقولتین مطلقا فلا یستقیم ہذا الجواب علی
رائہم واما ما اورده خاتم الحکماء قدس سره علی ہذا الجواب من ان الصورة الجوہریة الحاصلة فی الذہن شخص ذہنی والجوہر اعم منه
وحمل الاعم علی الاخص لا یکون اولیا فلا ورود له اذ کما یمکن ان یحمل شیٔ علی نفسه حملا اولیا ویسلب حمله علی نفسه حملا شائعا متعارفا
کذلک یمکن ان یحمل ذاتی الشیٔ علیه حملا شائعا ذاتیا ویسلب حمله علیه حملا شائعا عرضیا کما ان مفہوم المتلون یصدق علی مفہوم
الابیض صدقا شائعا ذاتیا ویسلب صدقه علیه صدقا شائعا عرضیا فان مفہوم الابیض متلون بمعنی ان المتلون ذاتی له و
لیس متلونا بمعنی انه موصوف بالتلون فالصورة الجوہریة الذہنیة التی ہی شخص یصدق علیہا الجوہر بمعنی انه ذاتی له صدقا شائعا
متعارفا ذاتیا ویصدق علیہا الکیف صدقا شائعا عرضیا ففی کون حمل الجوہر علیہا اولیا لا یضر المجیب کما لا یخفی ہذا فقد ظہر ان
الاشکال غیر مندفع عن ہؤلاء الجماہیر القائلین بکون العلم ہو الصورة المتحدة مع ذی الصورة ولقوة ہذا الاشکال ذہب الصدر
الشیرازی فی الاسفار الی ان النفس تبدع حین الادراک صورا قائمة بانفسہا فصور الجواہر جواہر ولیست کیفا وتلک الصور منکشفة
بانفسہا وذوات الصور بوساطتہا وسنبطل رایه ان شاء الله تعالی فی شرح قول المص فانہا من حیث الحصول فی الذہن معلوم
ومن حیث القیام به علم ولنا بفضل الله ومنه سبحانه براہین وثیقة ووجوه دقیقة علی ابطال کون الصورة الحاصلة المتحدة مع ذی الصورة
ہی العلم قد ذکرنا حججا منہا فی ابطال مذہب اصحاب الشبح والمثال ونذکر بعضا آخر منہا علی وجه الاجمال صونا لطالبی العلم والکمال
عن الغوایة والضلال فمنہا انه لو کان العلم ہی الصورة لزم اما کون الذاتیات معللة بالعوارض او صیرورة حقیقة عین حقیقة
اخری واللازمان باطلان اما الاول فلان العوارض متاخرة عن الذات والذاتیات فلا یمکن تعلیل الذاتیات بالعوارض و
اما الثانی فلان انقلاب حقیقة الی حقیقة اخری من دون ان یکون بینہما مادة مشترکة تخلع صورة وتتلبس باخری غیر معقول
بالبداہة بیان الملازمة ان القریحة الصریحة والفطرة الصحیحة حاکمة بان حقیقة العلم لیست اعتباریة ولا تعملیة اختراعیة کالکتابة

المرکبة من الانسان والبیاض فلو کان العلم ہو الصورة الذہنیة المتحدة مع ذی الصورة فاما ان یکون تلک الصورة لسنخ حقیقتہا علما فیلزم ان یکون حقیقتہا قبل حصولہا فی الذہن ایضا علما وہو صریح البطلان او لا یکون کذلک فیکون الحصول فی الذہن الذی ہو من عوارض حقیقة تلک الصورة قد صیرہا علما فاما ان یکون حقیقة العلم عینہا او ذاتیا من ذاتیاتہا فیلزم تعلیل ثبوت الشیٔ لنفسہ وثبوت ذاتیاتہ لہ بالعوارض وہو الامر الاول او لا یکون حقیقة العلم عینہا ولا ذاتیا لہا بل مباینة عنہا فیلزم ان یصیر حقیقة الصورة بعروض عارض لہا وہو الحصول الذہنی عین حقیقة العلم وہو الامر الثانی فان قیل یجوز ان یکون العلم عرضا یعرض الاشیاء عند حصولہا فی الذہن فلا یلزم الا تعلیل ثبوت عارض للاشیاء وہو العلم بعارض آخر وہو الحصول الذہنی قلنا فالعلم علی ہذا التقدیر یکون عبارة عن عارض الصورة لا عن الصورة نفسہا وایضا سیاتی انشاء اللہ تعالی ابطال کون العلم عارضا للصور وتحقیق انہ متعلق بالصورة لا انہ عارض لہا ولا یلتفت الی ما یقال ان العلم عبارة عن المجموع المرکب من الصورة والعوارض الذہنیة لان حقیقة العلم علی ہذا التقدیر تکون اعتباریة کالحقیقة المرکبة من الانسان والبیاض وہو صریح البطلان ومنہا انہ لو کان العلم ہو الصورة المتحدة مع ذی الصورة لزم اما کون العلم جنسا عالیا ومقولة من المقولات العشرة او کونہ شخصا من مقولة من دون توسط الاجناس او الانواع المتوسطة والسافلة واللازمان باطلان بالبداہة بیان اللزوم ان کنہ حقیقة مقولة عالیة کالکم مثلا اذا حصل فی الذہن وکان علما فالعلم اما نفس حقیقة تلک المقولة فیلزم کون علم الشیٔ الخاص جنسا عالیا ومقولة من المقولات قطعا او حقیقة تلک المقولة من حیث انہا صورة شخصیة قائمة بالذہن متشخصة معروضة للعوارض الذہنیة فصارت حقیقة المقولة کالکم مثلا شخصا من دون ان یتخصص اولا بالفصل العالی کالمتصل او المنفصل ومن دون ان یکون مقدارا او عددا ومن دون ان یکون جسما تعلیمیا او سطحا او خطا او غیر ذلک مثلا وایضا یکون المقولة علی ہذا التقدیر نوعا حقیقیا للعلم والعلم شخصا منہا وہو ظاہر البطلان فان لم یتکلموا ذلک وقالوا یجوز ان یکون المقولة نوعا حقیقیا بالقیاس الی العلم وجنسا عالیا بالقیاس الی غیرہ مما یندرج تحتہا فیکون العلم عبارة عن حصة من المقولة اذ الجنس انما یکون نوعا بالقیاس الی حصصہ وکون العلم حصة من المقولة ایة مقولة کانت ظاہر البطلان اذ الحصة اعتباریة والعلم لیس کذلک کما لا یخفی وہذا البرہان کما یبطل کون العلم ہی الصورة المتحدة بالحقیقة مع ذی الصورة یبطل القول بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن اذ لو حصلت الاشیاء بانفسہا فی الذہن فاذا حصل حقیقة مقولة عالیة فی الذہن ❊ فاما ان یکون حقیقتہا عند حصولہا فی الذہن غیر متشخصة اصلا بل مبہمة مطلقة بلا تشخص فیلزم وجود الماہیة المجردة وہو اولی البطلان او تکون عند حصولہا فی الذہن متشخصة فیلزم ان یکون الجنس العالی شخصا بلا توسط الاجناس والانواع المتوسطة والسافلة وہو ایضا ضروری الاستحالة فان قالوا ان کون الجنس العالی شخصا بلا توسط الاجناس

والانواع انما تتميز بحسب الوجود الخارجي قلنا لما صلح حقيقة الجنس العالي للوجود والتشخص من دون ان تتحصل بالفصل بحسب نحو من
انحاء الوجود لم يكن طبيعة مبهمة محتاجة في تحصلها الى الفصل وتمت في التحصل بدونه فلا يكون جنسا فضلا عن ان يكون جنسا عاليا
وهذا ظاهر ومن يشك فيه مكابر ولا يمكن ان يقال ان الصورة الذهنية الشخصية حصة من المقولة فان الحصة خصوصيتها باعتبار
العقل ولا كذلك الصورة الذهنية فلا يمكن ان يلتزم كون المقولة نوعا للصورة الذهنية بناء على ان الجنس بالقياس الى حصصه
يكون نوعا حقيقيا فافهم ومنها انه لو كان العلم هو الصورة المتحدة بالحقيقة مع ذي الصورة لزم ان يكون الجنس العالي مندرجا تحت نوع
من انواعه اندراج افراد الانواع تحت الانواع واللازم ظاهر الاستحالة بيان ذلك ان العلم عندهم نوع من مقولة الكيف في الذهن ولو
كانت علما من العلوم كانت مندرجة تحت نوع العلم ولا يمكن ان يقال ان اندراجها تحته لاجل عروض التشخص الذهني والعوارض
الذهنية لها عند حصولها في الذهن اذ الشيء انما يندرج تحت ماهية بنسخ حقيقته لا لاجل عروض عارض لحقيقته فليس يمكن ان
يقال ان اندراج الانسان تحت الحيوان لاجل انه عرض عارض للانسان ومنها انه لو كان العلم هو الصورة المتحدة مع ذي الصورة
بالحقيقة كان يلزم ان يكون العلم عين عدمه او ضده بالحقيقة فانا اذا علمنا الجهل المقابل للعلم كان العلم عين الجهل بالحقيقة و
الجهل اما عدم له او ضد واللازم صريح البطلان ومنها ما افاده بعض من سبقنا بالزمان من انه لو كان العلم هو الصورة لزم كون
الآلات الجسدانية عالمة لان صور الجزئيات المادية انما تقوم بها والعالم ما قام به العلم ولزم ان لا يكون النفس عالمة بها اذ لا معنى
لصدق المشتق على شيء مع قيام المبدء بشيء آخر ومنها ان الصور منها عدمية سلبية فلو كانت علما كانت حقيقة عدمية سلبية ولنا
على ابطال هذا المذهب حجج طويناها مخافة الاطناب وفيما ذكرناه كفاية لطالب الحق والصواب اعلم ان صاحب الافق المبين لما رأى
الشبهات المفصلة الواردة على كون العلم هو الصورة ولم يستطع ان يجيب عنها ذهب الى ان العلم ليس هو الصورة المنطبعة في الذهن
حقيقة بل العلم نفس وجودها الانطباعي احترازا عن تلك الشبهة ومثله في هذا الاحتراز والاجتناب كمثل الهارب عن المطر الواقف تحت
الميزاب اما اولا فلان العلم على هذا التقدير يكون نحوا وقسما من الوجود فيكون خارجا عن المقولات لان الوجود بسيط خارج عن المقولات
واما ثانيا فلان الوجود معنى اعتباري انتزاعي والمعاني الانتزاعية لا حقيقة لها الا ما حصل في العقل وافرادها هي الحصص المتفقة
بالنوع فعلى هذا التقدير يكون اقسام العلم متحدة بالنوع فيلزم الاتحاد النوعي بين التصور والتصديق واما ثالثا فلان الوجود معنى انتزاعي
فيلزم ان يكون العلم امرا انتزاعيا فيتوقف على الانتزاع واما رابعا فلان الوجود الانطباعي صفة للصورة فلو كان علما كانت
الصورة عالمة اذ العالم هو الموصوف بالعلم فان التجاء للاستخلاص عن هذه المضائق والاجتناب عن تلك المزالق الى ان العلم هو
منشاء انتزاع الوجود الانتزاعي وهو الصورة عادت الشبهات المفصلة التي رام الاستخلاص منها وكان من الذين كلما ارادوا ان
يخرجوا منها من غم اعيدوا فيها **قوله** الا ان يرتكب التجوز كما قيل لما ورد على القائلين بكون العلم هو الصورة المتحدة مع ذي الصورة

ان العلم علی ہذا التقدیر لایکون من مقولۃ الکیف وقد عدوہ منہا اجاب المحقق الدوانی بان عدہم العلم من مقولۃ الکیف تجوز ومسامحۃ
تشبیہا للامور الذہنیۃ ای الصور التی ہی العلوم بالامور العینیۃ التی ہی مندرجۃ تحت مقولۃ الکیف حقیقۃ وہذا ایضا سخیف لانہم
قسموا الکیف الی انواعہ وعدوا العلم من انواع الکیف النفسانی الذی ہو من انواع الکیف ونصوا علی کون العلم من مقولۃ الکیف فالقول
بکون عدہ من الکیف مسامحۃ وتشبیہا لا یوافق کلامہم **قولہ** وعلی الثالث ای قبول الصورۃ من مقولۃ الانفعال ہکذا شاع
منہم ولا یخفی علی من لہ ادنی مسکۃ ان مقولۃ الانفعال عبارۃ عن التاثیر التجددی ای قبول الاثر یسیرا یسیرا ولذا قال الشیخ
ان الاولی فی تعبیر مقولۃ الانفعال ان یقال مقولۃ ان ینفعل لیکون ادل علی التجدد وتلک المقولۃ ہی نفس الحرکۃ ولا اخفاء
فی ان قبول الصورۃ لیس من ہذا الباب فالعلم بمعنی قبول الصورۃ لیس من مقولۃ الانفعال ومنشاء الاشتباہ اشتراک لفظ
القبول بین مطلق الاتصاف بشئ وبین التاثر علی سبیل التدریج ثم القول بکون العلم عبارۃ عن قبول الصورۃ باطل لان
قبول الصورۃ لیس معناہ الا کون الذہن محلا للصورۃ والمحلیۃ نسبۃ بین المحل والحال ومن البدیہیات ان العلم لیس عبارۃ عن
نفس التعلق والنسبۃ لانہا معنی اعتباری انتزاعی ہذا وقد فرغنا الی الآن عن ابطال مذہب المتکلمین ومذہب القائلین بکون
العلم ہو الصورۃ سواء کانت متحدۃ مع ذی الصورۃ او شبحا لہ ومذہب القائل بکون العلم نفس الوجود الانطباعی للصورۃ ومذہب القائل
بکونہ عبارۃ عن قبول الصورۃ وبقی مذہب الصدر الشیرازی القائل بان العلم صورۃ قائمۃ بنفسہا ومذہب القائلین بان العلم ہو اتحاد
العاقل مع المعقول او مع العقل الفعال او مقارنۃ العاقل والمعقول فی العقل الفعال ومذہب الشارح فاما مذہب الصدر الشیرازی
فسنبطلہ فی مستانف القول انشاء اللہ تعالی واما مذہب اصحاب الحالۃ فتحقیق القول فیہ عن کتب واما مذہب الشارح فسنتکلم علیہ عنقریب
واما مذہب القائلین باتحاد العاقل مع المعقول والعقل الفعال او مقارنۃ العاقل والمعقول فی العقل الفعال فنبطلہ ہہنا
فنقول من الوجوہ الدالۃ علی بطلان المذہبین معا اولا ان صیرورۃ شئ عین شئ لا یعقل لان ذینک الشیئین اما کلاہما معدوم
فلا اتحاد بینہما اذ المعدوم لاشئ بحت لا یصلح لان یحکم علیہ بشئ فضلا عن الاتحاد او کل منہما موجود فلا اتحاد ایضا اذ الوجود یختلف
باختلاف المضاف الیہ فیکون ہناک موجودان ووجودان او احدہما موجود والآخر معدوم فلا اتحاد ایضا اذ لا یعقل الاتحاد بین
الموجود والمعدوم وایضا فان کان المعدوم ہو الشئ الاول اعنی الصائر فیکون ذلک الشئ علی ہذا التقدیر قد انعدم لا انہ صار شیئا
آخر بل قد انتفی ہو سواء حدث بعدہ شئ آخر او لم یحدث وان کان ہو الشئ الثانی اعنی ما یصیر ایاہ فالشئ الاول موجود کما کان ولم
یصر شیئا آخر واما صیرورۃ بعض العناصر بعضا فلا یعنی بہا ان عنصر بعینہ صار عنصرا آخر فان ذلک مستحیل فالہواء نفسہ لا یصیر ماء
مثلا لانہ ان کان الہواء موجودا فہو ہواء لا ماء وان لم یکن موجودا فقد انعدم الہواء لا انہ صار ماء بل معناہا ان الہیولی العنصریۃ تخلع
صورۃ الہواء مثلا فیفسد الجسم الہوائی وتکتسی الصورۃ المائیۃ فیتکون الجسم المائی ولیس ذلک من الاتحاد فی شئ وکذا صیرورۃ

العناصر بعد امتزاجها مركبات ليست من الاتحاد بل العناصر اذا امتزجت باقية قد فاض عليها الصور التركيبية فيكون المركبات و
ثانيا ان العالم بعد ما اتحد مع المعلوم او مع العقل الفعال اما ان يبقى كما كان قبل الاتحاد فيلزم ان يستوي حال العلم و ما قبله اولا
يبقى كما كان فاما ان يبطل منه شيء او يحصل على الاول فاما ان يكون الباطل صفة من صفاته فيكون ذلك استحالة لا اتحاد العالم
مع المعلوم او العقل الفعال او يكون الباطل ذات العالم فيكون العالم حين حصول العلم معدوما وعلى الثاني فاما ان يحصل ذات
العالم كمالا اولا نوعيا فيكون ذاته جنسا والمعلوم او العقل الفعال على اختلاف المذهبين فصلا والمركب نوعا وهو سفسطة ظاهر البطلان
اذ العالم ربما يخلو عن العلم فيلزم تحصل الجنس بدون الفصل واما ان يحصل كمالا ثانيا بعد تحصل حقيقته فيكون ذلك الكمال وجود صفة فيه
لا اتحاده مع غيره ومما يبطل القول بكون العلم عبارة عن اتحاد العلم مع المعلوم انه لو كان كذلك لزم اتحاد الحقائق المتباينة المندرجة
تحت المقولات المتباينة المتخالفة اذ على هذا التقدير يتحد العالم مع تلك الحقائق اذا علمها فيلزم اتحادها في انفسها وهو صريح البطلان
ومما يبطل القول بكون العلم عبارة عن اتحاد العالم مع العقل الفعال ان جميع المعلومات عندهم حاصلة في العقل الفعال
فلو كان العلم عبارة عن اتحاد العالم مع العقل الفعال فاما ان يتحد العالم مع ذات العقل بتمامها فيلزم ان يعلم العالم عند علمه بمعلوم
جميع المعلومات وهو ظاهر الانتفاء او يتحد مع بعض العقل الفعال فيلزم ان يكون العقل الفعال متبعضا متجزيا وهو ايضا باطل ولك
ان تفصل هذا البرهان فتقول اما ان يكون العقل الفعال شيئا ذا اجزاء وابعاض او لا يكون كذلك فعلى الثاني يلزم ان يكون العالم
بشيء عالما بجميع الاشياء وهو باطل وعلى الاول يكون النفس العالمة بشيء متحدة مع جزء من اجزاء العقل والنفس الاخرى العالمة
بشيء آخر متحدة مع جزء آخر من اجزائه وهكذا فيلزم اولا ان يكون العقل الفعال متجزيا متبعضا فلا يكون مجردا فلا يكون عقلا فعالا وثانيا
ان يكون تلك الاجزاء غير متناهية بالفعل لعدم تناهي النفوس الناطقة بالفعل عند الفلاسفة وثالثا ان لا يكون النفس الناطقة
ذاتا واحدة لان النفس قد تعلم بعض المعلومات وح تكون متحدة مع جزء من اجزاء العقل ثم تعلم بعضا آخر من المعلومات فتتحد مع جزء آخر من اجزاء العقل و
رابعا احد الامرين اما ان لا يكون العقل الفعال ذاتا واحدة من بدو الفطرة واما ان يصير الشيء الواحد اشياء متعددة وكلاهما باطل اما الملازمة فلان اتحاد
النفوس مع العقل اما ان يكون من بدو فطرة العقل فلا يكون ذات العقل ذاتا واحدة بل ذوات متعددة حسب تعدد النفوس واما ان يكون ذلك الاتحاد حادثا
فيكون العقل من بدو الفطرة ذاتا واحدة ثم يصير بعد اتحاده مع النفوس ذوات متعددة واما البطلان فلانه لو لم يكن ذات
العقل من بدو الفطرة ذاتا واحدة وكانت ذواتا متعددة حسب تعدد النفوس فليست عقلا بل هي نفوس متعددة ولا يغني اطلاق
اسم العقل على تلك الذوات المتعددة شيئا وصيرورة الشيء الواحد اشياء متعددة باطل لان الاشياء المتعددة لها وجودات متعددة
والشيء الواحد له وجود واحد فاذا بطل الوجود الواحد بطل ذات الموجود بذلك الوجود فيكون هناك انعدام ذات واحدة وحدوث ذوات
متعددة لا صيرورة ذات واحدة ذواتا متعددة وهذا الوجه الرابع وجه مستقل لابطال هذا المذهب من دون حاجة الى التحقيق الاول

بل ينبغي ان يقال ان كان اتحاد النفوس مع العقل الفعال من بدو فطرتها لزم كونه ذوات متعددة وان كان حادثا لزم كون الشئ الواحد كثيرا ولك ان تقول ان كان اتحاد النفوس مع العقل من بدو الفطرة لزم ان يكون العقل حادثا زمانيا لان النفوس حادثة وان كان حادثا كان العقل واقعا في الزمان لتغير الاحوال عليه ايضا علم الجزئيات المادية لا يمكن ان يكون عبارة عن الاتحاد مع العقل الفعال اذ الجزئيات لا يمكن ارتسامها في العقل المجرد ولعلك قد تحدست مما القينا عليك بان مذهب القائلين بكون العلم عبارة عن مقارنة العاقل والمعقول في العقل الفعال ايضا باطل لانا اذا علمنا شيئا فاما ان نكون مقارنين مع العقل الفعال بتمامه فيلزم ان نكون عالمين بجميع المعلومات الحاصلة فيه وهو صريح البطلان او نكون مقارنين ببعض العقل الفعال فيكون العقل الفعال متجزيا متبعضا وهو بديهي الاستحالة وبالجملة فسخافة هذا المذهب اظهر من ان يخفى ومفاسده اكثر من ان تحصى

قوله والمختار عند المحققين اعلم انه لا ريب في ان المعنى المصدري للعلم مفهوم بديهي التصور ولا في ان له مصداقا ومنشاء انتزاع في الواقع بلا اعتبار معتبر وفرض فارض ولا خفاء في ان مصداق العلم المصدري ليس امرا منفصلا عن العالم لان المعنى المصدري منتزع عن العالم بما هو هو فلا معنى لانتزاع صفة عن العالم مع كون منشاء انتزاعه امرا منفصلا عنه فمصداقه اما ذات العالم وسياتي ابطاله او صفة قائمة بالعالم فهي اما الصورة الحاصلة في الذهن وقد ابطلناه او صفة غير الصورة ويجب ان يكون تلك الصفة ذات تعلق بالمعلوم والا لم يكن علما به ومنشاء للانكشاف فالعلم اذن صفة قائمة بالعالم متعلقة بالمعلوم يعبر عنها بدانش وهي المسماة بالحالة الانجلائية في كتب علمائنا الماتريدية كثرهم الله تعالى وبالحالة الادراكية في كلام المتاخرين وهذا المذهب هو الحق وهو مذهب مشائخنا الاعلام بواهم الله في دار السلام واليه ذهب العلامة القوشجي والمص وبعض المتاخرين واصحاب هذا المذهب اختلفوا فيما بينهم نحوين من الاختلاف الاول ان تلك الحالة هل هي صفة انضمامية او صفة انتزاعية والثاني مذهب بعض المتاخرين وهو الظاهر من كلام المص والاول هو الحق لانها لو كانت انتزاعية توقف علمنا بالشئ على انتزاع المنتزع وهو ظاهر البطلان فان التجاؤا الى منشاء انتزاعها كان مبدء الانكشاف هو منشاء انتزاعها فيكون هو العلم وسياتي ابطال كون الحالة انتزاعية في شرح قول المص ثم بعد التفتيش الخ على البسط وجه وتمم تفصيل فانتظر والثاني ان متعلق تلك الحالة ما هو فذهب علمائنا الماتريدية الى ان متعلقها قد يكون معدوما محضا وقد يكون موجودا خارجيا وهم نافون للوجود الذهني مطلقا وقد مر ابطاله حيث ابطلنا كون العلم اضافة وذهب المص وغيره من المتاخرين الى ان متعلقها صور الاشياء الحاصلة بانفسها في الذهن وهذا ايضا باطل لبطلان حصول الاشياء بانفسها في الذهن كما سبق وايضا سياتي وجوه اخرى لابطاله وذهب العلامة القوشجي الى ان متعلقها صور الاشياء الحاصلة في الذهن من دون حلول فيه وهو مع بطلانه بما مر باطل بوجوه اخر ستعرفها وذهب خاتم الحكماء الى ان متعلقها هي الاشياء الموجودة بوجود سوى الوجود العيني لا يترتب عليه الآثار في عالم آخر من دون ان يقوم تلك الاشياء بالذهن ولم يحصله هذا العبد

وسيبين مافيه فيما بعد انشاء الله تعالى والحق ان متعلق تلك الحالة اولا هي الاشباح الحاصلة في الذهن من الاشياء وثانيا ذوات
الاشباح وسياتي تحقيق ذلك في شرح قول المص فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم فانتظر **قوله**
وهي عندهم قائمة بالعالم وقع في عبارات بعض المتاخرين ان الحالة عرضية للصورة فورد عليه ان العرضي هو الخارج المحمول
فلو كانت عرضية للصورة كانت محمولة عليها اما بالمواطاة وهو باطل لان المبادي لا تحمل على غيرها او بالاشتقاق فيلزم ان
يكون الصورة عالمة فنبه الشارح على ان الحالة قائمة بالعالم لا بالصورة حتى يلزم كون الصورة عالمة نعم هي مقارنة للصورة
في موضوع واحد وهو العقل وليس بينهما علاقة العروض الا على المسامحة كالكاتب والضاحك فكما ان كلا منهما عرضي لصاحبه
من حيث المقارنة في موضوع واحد من دون عروض احدهما للاخر كذلك الحالة عرضية للصورة من حيث المقارنة في موضوع
واحد من دون عروضها للصورة هذا حاصل كلام الشارح وفيه نظر اما اولا فلان الحكم بكون الصورة مقارنة للحالة في موضوع واحد
لا يصح على اطلاقه لان صور الجزئيات المادية مرتسمة في الآلات الجسدانية والحالة قائمة بالعقل فلا مقارنة بينهما في موضوع
واحد واما ثانيا فلانه لا يلزم من مقارنة وصف بوصف في موضع واحد ان يكون احدهما عرضيا للاخر والا لزم ان يكون سائر صفات
النفس كالشجاعة وغيرها عرضية للصورة وهو ظاهر البطلان ومفهوم الضاحك ليس عرضيا لمفهوم الكاتب ولا بالعكس بل الضاحك
عرضي لافراد الكاتب والكاتب لافراد الضاحك وانما ذلك لاجل علاقة العروض ولذلك ليس الكتابة عرضية للضحك ولا الضحك عرضيا
للكتابة فان قيل ليس مراد الشارح تصحيح كون الحالة عرضية للصورة حتى يرد عليه ذلك قلت فح يكون ذكر مقارنة الحالة للصورة
في موضوع واحد وتنظيرهما بالكاتب والضاحك لغوا لا طائل تحته **قوله** والحق ان العلم محصله لا يزيد على ان الممكن لما كان
في حد ذاته بالقوة ولم يكن له فعلية الا من تلقاء الجاعل الحق عز مجده وكان العلم هو مبدء انكشاف وظهور لم يكن الممكن بذاته مبدء
للانكشاف بل انما يكون مبدء له لاجل استناده الى جاعله فيكون الجاعل الحق سبحانه مصداقا بالذات للعلم الذي هو مبدء انكشاف
الاشياء كما انه مصداق بالذات للوجود بل العلم هو الوجود المجرد فمصداقه هو مصداق الوجود فالمصداق الحقيقي للعلم هو المصداق
الحقيقي للوجود وهو الواجب سبحانه والمصداق بالعرض للعلم هو المصداق بالعرض للوجود وهو ذات الممكن من حيث الاستناد الى
الجاعل فالعلم الحقيقي هو الواجب سبحانه هذا خلاصة مذهبه في كلامه انظار الاول ان قوله بان يكون هو بنفسه مطابقا لمعنى الظهور و
مصداقا لحمله غير مستقيم لان العلم هو مبدء انكشاف الاشياء وظهورها عند العالم فانما يجب ان يكون هو بنفسه مصداقا للمبدئية
الظهور لا ان يكون هو ايضا ظاهرا حتى يجب ان يكون بنفسه مصداقا لمعنى الظهور ولا استلزام بين كون الشيء مبدء لظهور شيء آخر وبين كونه
ظاهرا بنفسه كما مر في مبحث بداهة العلم ونظريته الثاني ان قوله والممكن لما كان الى قوله ولا في حد ذاته عالما ان اراد ان الممكن لا ذات
له بلا جعل الجاعل فضلا عن ان يكون بلا جعل الجاعل مبدء انكشاف شيء او عالما بالشيء فذلك مسلم ولكن لا يجديه نفعا اذ لا يدل

الی ذلک من ذهب الی کون العلم فی الممکنات غیر ذات الواجب سبحانه وانما مذهبه ان العلم حقیقة ممکنة جعلها الواجب تعالی فتقررت فی ذات قابلة لها فصارت تلک الذات بتقرر تلک الحقیقة فیها عالمة بما تعلقت به تلک الحقیقة ولا یلزم من عدم کون الممکن لا ذات له الا بجعل الجاعل ان لا یکون ذات الممکن بنفسها مصداقا لمبدئیة الانکشاف وانما کان یلزم هذا لو کان للممکن بلا جعل الجاعل ذات وکانت ذاته المتقررة بنفسها محتاجة الی جعل جاعل فی کونها مبدء للانکشاف حتی یکون مبدئیة الانکشاف من العوارض الزائدة اللاحقة له بعد فعلیة ذاته ولو لزم من مجعولیة ذات الممکن ان لا یکون ذاته بنفسها مصداقا لمبدء الانکشاف لزم ایضا من کون الانسان مثلا لا ذات له الا بجعل الجاعل ان لا یکون ذات الانسان بنفسها مصداقا للانسانیة وان اراد به ان الممکن مع ذات بلا جعل الجاعل لکنها بنفسها امر ظلمانی وانما تکون ظاهرة او مظهرة بجعل الجاعل فهذا باطل فاحش الثالث ان قوله کان فی حد ذاته امرا ظلمانیا لا یدری ماذا اراد به فان اراد به ان الممکن بلا جعل الجاعل ایاه امر ظلمانی فهو اذ لا ذات للممکن بلا جعل الجاعل فهو بلا جعل الجاعل لیس امرا ظلمانیا ولا نورانیا بل هو لا شیٔ بحت وان اراد به ان الممکن بنفس ذاته بلا اعتبار امر زائد علی ذاته امر ظلمانی فان عنی بالامر الظلمانی ما لا یکون مصداقا بنفس ذاته لمبدء الانکشاف فکون کل ممکن کذلک ممنوع بل یجوز ان یکون حقیقة بعض الممکنات بنفسها بلا زیادة امر علیها مصداقا لمبدء الانکشاف لا بد لنفی ذلک من دلیل وان عنی غیر ذلک فلا یفید ما هو بصدده من المرام بل هو بمعزل عنه المقام الرابع ان قوله کذلک عالمیته انما هی بالعرض ان اراد به ان عالمیة الممکن بواسطة فی العروض بان یکون هناک عالمیة واحدة ثابتة للواسطة بالذات ولذی الواسطة ای الممکن بالعرض فذلک صریح البطلان اذ العالمیة الثابتة للواجب سبحانه لا یتصف بها الممکن اصلا لا بالذات ولا بالعرض وان اراد به ان عالمیة الممکن معلولة له سبحانه فانه سبحانه یفیض حقیقة العلم فی الممکن فیتصف بالعالمیة لاجل قیام حقیقة العلم به بافاضته تعالی ایاها فیه فمسلم لکن لا یلزم منه ان لا یکون حقیقة العلم من الممکنات کما هو مدعاه وکذا قوله فکما ان قوامه ووجوده انما هو بالعرض ان اراد به ان الممکن معلول للواجب سبحانه فذلک مسلم لکن لا یجدیه شیئا وان اراد غیر ذلک فلیبین حتی ینظر فیه الخامس ان قوله فکما ان وجود الممکن هو وجود الواجب کذا علمه هو علم الواجب ان اراد به انه کما ان الوجود المصدری المنتزع من الممکن هو الوجود المصدری المنتزع من الواجب کذا العلم المصدری المنتزع من الممکن هو العلم المصدری المنتزع من الواجب فهو من الافاحش اما اولا فلان الکلام لیس فی المعنی المصدری للعلم بل فی منشاء الانکشاف کما صرح هو نفسه حیث قال فان العلم حقیقة مبدء لانکشاف الاشیاء واما ثانیا فلان الحکم باتحاد ما ینتزع عن الممکن وما ینتزع عن الواجب بین البطلان فان الانتزاعی یتعدد بتعدد المنتزع منه واما ثالثا فلان ما حققنا فیما سبق ان العلم بالمعنی المصدری المعبر عنه بدانستن لا ینتزع منه سبحانه کیف ولیس المعنی المصدری الا الحدث من حیث التلبس بالفاعل فلو انتزع منه المعنی المصدری کان علمه الذی هو مصداق المعنی المصدری هو الحدث المتلبس بذاته تعالی فیلزم زیادة صفة العلم علی ذاته

واللازم باطل و اما رابعا فلانه على هذا التقدير لا يستقيم تفريع هذا القول على قوله فمصداق حمل الوجود والعلم الخ فان اللازم من ذلك
القول ليس الا ان وجود الممكن و علمه معلول له تعالى و مستند اليه الا ان ما ينتزع من الممكن من الوجود والعلم نفس ما ينتزع من الواجب
من الوجود والعلم وان اراد انه كما ان المنتزع منه لوجود الممكن هو المنتزع منه لوجود الواجب كذا المنتزع منه لعلم الممكن هو المنتزع
منه لعلم الواجب فهذا ايضا باطل لان المنتزع منه لوجود الممكن هو ذات الممكن والمنتزع منه لوجود الواجب هو ذات الواجب
وليست ذات الممكن هي ذات الواجب كذا المنتزع منه لعلم الممكن ذات الممكن او صفة قائمة بذاته والمنتزع منه لعلم الواجب
نفس ذاته المقدسة فالحكم باتحادهما سخيف باطل على انه على هذا التقدير ايضا لا يستقيم تفريع هذا القول على قوله فمصداق حمل الوجود
والعلم اذ لا يلزم منه الا ان وجود الممكن و علمه معلول له تعالى واين هذا من ذاك وان اراد انه كما ان علة وجود الممكن وجود الواجب
كذا علة علم الممكن علم الواجب الذي هو نفس ذاته المقدسة فذاك حق و مسلم ولازم من قوله فمصداق حمل الوجود والعلم الخ لكن لا مساس
له بما ادعاه من ان العلم نفس الواجب سبحانه بل اللازم منه ان الواجب سبحانه علة للعلم و هذا مما لا ينكره ولا كلام فيه السادس ان قوله
بل العلم هو الوجود المجرد ان اراد به ان مفهومهما واحد فظاهر ان مفهوميهما مختلفان وان اراد ان مصداقهما واحد فهو ممنوع بل مصداق
العلم هو الصفة الانضمامية التي حققناها و مصداق الوجود المجرد ذات الموجود المجرد و ما سياتي منه في بيانه انما يدل على تقدير تمامه
على ان الذات المجردة صالحة للاتصاف بالعلم لا انها حقيقة العلم كما ستقف عليه ان شاء الله تعالى السابع ان قوله فالواجب سبحانه
يجعل العقل امرا نوريا ان اراد به انه سبحانه يجعل العقل مبدءا لانكشاف الاشياء فذلك ممنوع بل الحق ان الواجب سبحانه يجعل في
العقل امرا نوريا اي يفيض فيه حقيقة هي مبدء انكشاف الاشياء وان اراد به انه سبحانه يجعل العقل صالحا لان ينكشف عنده
الاشياء فمسلم لكن لا مساس له بما ادعاه الثامن ان قوله وليس العلم امرا زائدا على وجوده الخاص المجرد ان اراد به اتحاد مفهومهما فذلك
بين البطلان وان اراد به اتحاد حقيقتهما و مطابقهما فهو مم كيف و مطابق الوجود المجرد نفس ذات العقل بلا زيادة امر عليها و مطابق العلم
يجب ان يكون حقيقة يلزمها الاضافة الى المعلوم لذاتها وذات العقل لا يلزمها الاضافة الى شيء لذاتها ولو تنزل عن ذلك فلا يلزم
من اتحاد العلم والوجود المجرد بهذا المعنى الا ان يكون العلم نفس ذات العقل لا ان يكون العلم نفس ذات الواجب كما ادعاه التاسع ان
قوله ولهذا يدرك ذاته بذاته غير صحيح فانا قد حققنا فيما سبق ان العقل انما يدرك ذاته بقيام الحالة الادراكية بها وابطلنا القول باتحاد
العالم والمعلوم والعلم في علمه بنفسه العاشر انه لو فرض صحة هذا القول فانما دلالته على ان علم الشيء بنفسه نفسه لا على ان علم الشيء
مطلقا نفسه بل لا بد لاثبات ذلك من اثبات ان علم الشيء بنفسه و علمه لغيره افراد حقيقة واحدة الحادي عشر ان قوله نعم قد يقتصر دليل
على ان العلم صفة زائدة على العالم قائمة به على خلاف ما ذهب اليه بيان ذلك ان الكلام في حقيقة العلم التي هي مصداق للعلم
المصدري وظاهر ان ما هو مصداق للعلم يلزمه الاضافة الى المعلوم لذاته لان العلم المصدري لا يزيد على مصداقه الا باعتبار معنى

التلبس بالفاعل فيه دون مصداقه والتعلق بالمعلوم لازم للمعنى المصدري فيكون لازما لمصداقه ايضا اذ التلبس بالفاعل الذي زيد به المعنى
المصدري على مصداقه لا يوجب الاضافة والتعلق بالمعلوم حتى يتصور لزوم الاضافة الى المعلوم للمعنى المصدري دون مصداقه
على ان الشارح نفسه معترف بان العلم حقيقة مبدء انكشاف الاشياء فالاضافة الى المعلوم لازمة له قطعا واذا كان كذلك كان تحقق الاضافة
ضروريا عند تحقق حقيقة العلم ولا يمكن تحقق الاضافة بدون المضاف اليه فلا يكون العلم في الممكنات نفس ذات العالم ولا نفس
الواجب سبحانه بل يكون صفة ذات اضافة فالافتقار الى وجود المعلوم عند العقل دليل على ان العلم ليس عين العقل وبالجملة فكلام
الشارح مختل غاية الاختلال ومذهبه دون من ان يحتاج الى الابطال وسنذكر وجوها اخر لابطال مذهبه حيث يعيد الشارح
ذكر مذهبه فيما بعد انشاء الله تعالى **قوله** بل العلم هو الوجود المجرد قال في الحاشية هذا اضراب عن الحكم السابق المستفاد من التشبيه
يعني تشبيه العلم بالوجود لان المتبادر منه ان العلم غير الوجود ويمكن ان يجعل اضرابا عما يفهم من قوله من حيث استناده اليه تعالى من
ان العلم هو الوجود مطلقا لا المجرد بخصوصه لان مصداقهما اي مصداق العلم والوجود حيثية واحدة والحق ان العلم وكذا سائر الصفات
الحقيقية عين الواجب اذ هو وجود مقدس بحت وذلك العلم في الممكن نفس وجوده الخاص المجرد ولا يذهب عن ذي بصيرة ان من
الممكنات المحسوسة ما وجوده الخاص مبدء لظهور الاشياء عند الحس كالشمس والضوء القائم بها كذلك من غير المحسوسات ما هو
مبدء انكشاف الاشياء عند العقل بحسب وجوده الخاص المجرد كالعقول والنفوس بالقياس الى ذواتها وصفاتها ثم البرهان و
الوجدان يحكمان بان النور ههنا ليس امرا زائدا على وجوداتها الخاصة اعني نفس حقيقتها المتقررة القدسية بجعل الجاعل الحق اياها
على النحو المخصوص انتهى هذا الكلام نص على ان العلم في الممكنات نفس ذات العالم ولا ريب في ان ذات العالم الممكن مباينة محضة
للذات الواجبة المقدسة فلو سلم ان العلم نفس ذات العالم لم يلزم ان يكون العلم الذي كلامنا فيه نفس ذات الواجب كما ادعاه غاية
الامر ان الواجب سبحانه علة لعلم الممكن وهذا امر لا ينكره احد لكن لا مساس له بما ادعاه على ان كون ذات العالم بنفسها مصداقا للعلم
باطل كما مر آنفا وسياتي ابطاله بوجه آخر ايضا **قوله** وذلك باعلام المعلم هذا ليس مناسبا بما زعم من ان العلم لا يزيد على الوجود
المجرد وان مصداقه نفس ذات العالم فان اعلام المعلم عبارة عن افاضة العلم فيه واذا فرض ان العلم نفس ذات العالم فعلمه
بالاشياء الغائبة عنه لا يكون بافاضة العلم فيه بل بنفس احضار المعلوم عنده فكان الاولى الاكتفاء بقوله افاضة وجوده له **قوله** وافاضة
وجوده له لا يخفى عليك ان الاشياء قد تكون مجهولة للنفس ثم تصير معلومة لها منكشفة عندها فالكلام انما هو في ان منشاء انكشاف الاشياء
عندها اي شيء هو فان هذا الانكشاف حادث بعد ما لم يكن فلا بد له من مبدء حادث ولا يمكن ان يكون هو ذات النفس لانها موجودة قبل
حدوثه فاما ان يكون هو صور الاشياء التي حدثت في النفس وقامت بها فيكون العلم هو الصورة او يكون هو انطباع الصورة في النفس
او انتقاش النفس بالصورة او يكون هو نفس تعلق حادث بين النفس وبين تلك الصور او يكون هو صفة اخرى وعلى التقادير يؤل

الامر الى احد المذاهب المشهورة فافتقار العقل فى العلم بالاشيا الى افاضة المعلم وجودها فيه دليل على ان العلم ليس نفس العالم
فانقيل حاصل كلام الشارح ان مصداق العلم نفس ذات العالم لاصفته ووجود المعلوم له شرط لتحقق العلم فالانكشاف حادث بعد تحقق
ذات العالم لاجل حدوث شرطه ولاضير فيه قلت الكلام فى العلم وحقيقته ما ينكشف به الشئ ويقابله الجهل البسيط ولاريب فى ان
العلم غير متحقق حين الجهل فعند انتفاء الجهل وتحقق العلم على تقدير ان لايكون مصداق العلم صفة قائمة بالعالم لايزيد على حال
الجهل الا وجود المعلوم او تعلق بين العالم والمعلوم فيكون العلم عبارة اما عن وجود المعلوم وهو حصوله الانطباعى او عن تعلق بين
العالم والمعلوم فيرجع الى احد المذاهب المشهورة كما لايخفى **قوله** ونسبة العقول اليه قال فى الحاشية توضيحه ان نورية العقل
لما كانت مستفادة من النور الحق فهو من حيث استفادة النور من النور المحض نسبته اليه تعالى كنسبة القمر الى الشمس ومن حيث
ان العقل عاجز عن دركه تعالى نسبته اليه كنسبة الخفاش الى الشمس انتهى **قوله** آثر ههنا ما اختاره ارباب التحقيق اختلفوا فى التصديق
فقيل هو قسم من العلم كالتصور وقيل العلم هو التصور والتصديق من لواحقه واختلف الاولون فى تفسيره ففسره الامام بانه مجموع
تصورات الاطراف والحكم وغيره بانه ادراك بان النسبة واقعة اوليست بواقعة وبعضهم بانه تصور معه حكم وآخرون بانه ادراك نفس
النسبة التامة الخبرية وزعم الآخرون ان الاذعان الذى هو التصديق حالة تلحق وراء الادراك وتحصل عقيبه هو الظاهر من كلام
المحقق الطوسى فى نقد المحصل وهو مختار كثير من المتاخرين وهو ما اختاره الشارح جريا منه على سجيته فى التقليد فعند الاولين يكون
قسمة العلم الى التصور والتصديق قسمة حقيقية وعند الآخرين يكون قسمته اليهما مجازية كما قال المحقق فى نقد المحصل من ان التصديق
عندهم هو الحكم وحده من غير ان يدخل التصور فى مفهومه دخول الجزء فى الكل والتصور هو الادراك السافج وكانهم قسموا المعانى الى
نفس الادراك والى ما يلحقه وقسموا ما يلحقه الى ما يجعله محتملا للتصديق والتكذيب والى ما لايجعله كذلك كالهيأت اللاحقة من الامر
والنهى والتمنى وغير ذلك وسموا القسمين الاولين بالعلم انتهى فالمص لما قسم العلم بانه ان كان اعتقاد النسبة خبرية فتصديق والا
فتصور وكان اعتقاد النسبة الذى فسر به التصديق غير مندرج تحت العلم بل من لواحقه على ما زعم الشارح كان القسمة مجازية مبنية
على المسامحة وهذا ما قال الشارح وفى عدها من العلم تسامح وانت تعلم ان كلام الشارح فى هذا المقام واه جدا فان عبارة المص صريحة
فى ان العلم منقسم الى قسمين حقيقة وقوله وهما نوعان متباينان من الادراك نص على ذلك فتفسير كلامه بانه اختار ههنا كون التصديق
من لواحق الادراك والتقسيم مبنى على التسامح احسان عليه من دون امتنان منه فان الحق ان التصديق وهو الاذعان والاعتقاد
نوع من الادراك والعلم وقسمة العلم اليه والى التصور قسمة حقيقية كما ستعرف عنقريب وتحقيق المقام ان كون التصديق عبارة عن مجموع
تصورات الاطراف والحكم كما ذهب اليه الامام باطل فان التصديق حقيقة محصلة وليست من الحقائق الاعتبارية والمجموع المذكور
لاشك فى كونه اعتباريا اذ تلك التصورات ليس بعضها متحدا مع بعض حتى يكون التصديق مركبا منها تركيبا وهنيا وليس الجزء

بعضها محتاجا الی بعض حتی یکون التصدیق مرکبا منها ترکیبا خارجیا وایضا التصدیق ہو المکتسب من الحجۃ ولیس المکتسب منہا المجموع
تصورات الاطراف والحکم فذلک المجموع لیس بتصدیق فالتصدیق لیس الا شیئا واحدا لا مجموع اشیاء فان کان قسما من الادراک
کان ادراکا متعلقا بشئ واحد وان لم یکن ادراکا کان کیفیۃ واحدۃ تحصل عقیب الادراک متعلقۃ بشئ واحد ولا خلاف علی ہذا التقدیر
فی ان التصدیق نفس الاذعان وانما الخلاف فی ان الاذعان ہل ہو نحو من الادراک او حالۃ تحصل عقیب الادراک ثم اختلف
الاولون القائلون بکون الاذعان نحوا من الادراک فی انہ ہل ہو مباین بالنوع لنحو الادراک التصوری او مغایرۃ بحسب المتعلق فقط و
الحق ان التصدیق ہو نفس الاذعان وہو نوع من العلم مباین بالذات للتصور اما کونہ مباینا بالذات للتصور فسیاتی انشاء اللہ
تعالی واما کونہ نوعا من الادراک والعلم فلان العلم ما ینکشف بہ الشئ والاذعان اقوی انحاء الانکشاف والتصور من اضعفہا فان
الانکشاف یتفاوت شدۃ وضعفا لکونہ من الکیف واقوی مراتب الانکشاف الیقین لانہ انکشاف للواقع بحیث لا یحتمل النقیض ثم
الجہل المرکب لانہ انکشاف خلاف الواقع بحیث لا یحتمل النقیض عند العالم ثم التقلید لانہ جازم وان لم یکن راسخا ثم الظن لانہ مرجح
غیر جازم فیجوز الظان الطرف المقابل تجویزا ضعیفا واما التصور فمن اضعف مراتب الانکشاف فکیف یذہب ذو بصیرۃ الی ان
الاذعان لیس نحوا من العلم کیف والحجۃ انما تفید العلم بالنسبۃ وانکشافہا فانکار کون التصدیق علما جہل صریح نعم الاذعان نوع
من العلم مباین بالذات للعلم التصوری ولا یلزم من مباینتہ للتصور الا ان لا یکون قسما من التصور لا ان لا یکون قسما من العلم
واما الذین ذہبوا الی ان الاذعان کیفیۃ لاحقۃ عقیب الادراک فاول ما ازالہم عن سواء السبیل انہم ذہبوا الی کون العلم
ہی الصورۃ الحاصلۃ ولما رجعوا الی وجدانہم وانصفوا من انفسہم وجدوا التصدیق غیر الصورۃ فما استطاعوا سبیلا الی جعلہ من
الادراک فظنوا انہ کیفیۃ غیر ادراکیۃ تلحق عقیب الادراک ثم لما رسخ ذلک فی الاذہان عرض ان ذہب الیہ من انکر کون العلم ہو الصورۃ
ایضا واستدل ہؤلاء علی ما ذہبوا الیہ بوجوہ لو تمت فانما تدل علی ان التصدیق لیس ہو الصورۃ لا علی انہ لیس ہو العلم فمن
دلائلہم قولہم انا کثیرا ما نذعن بالقضایا اثر ما نشک فیہا فلا یزید علی ادراکاتنا الحاصلۃ لنا حین الشک ادراک آخر بل حالۃ اخری
یعبر عنہا بالتصدیق وہذا انما یدل علی ان التصدیق غیر التصور وغیر الصورۃ لا علی انہ غیر العلم لانہم ان ارادوا انہ لا یزید علی الصور
الحاصلۃ حین الشک صورۃ اخری حین التصدیق او انہ لا یزید علی التصورات الحاصلۃ عند الشک تصور آخر عند التصدیق فذلک
مسلم لکن لا یلزم منہ ان لا یکون التصدیق قسما من العلم انما یلزم ان لا یکون ہو قسما من التصور او الصورۃ وان ارادوا انہ لا یزید علی
الادراکات الحاصلۃ عند الشک ادراک آخر فذلک ممنوع بل یزید الادراک التام بالنسبۃ العقدیۃ ویزول الادراک الترددی ومنہا
ان العلم ہو المعلوم بعد حذف المشخصات الذہنیۃ ولا یبقی بعد حذف المشخصات من التصدیق القائم بالذہن الا مطلق التصدیق
من حیث ہو کما لا یبقی بعد حذف المشخصات من الشجاعۃ القائمۃ بالنفس الا مطلق الشجاعۃ ولا یبقی بعد حذف المشخصات من

التصديق القائم بالذهن المعلوم فلا يكون التصديق علما وہذا فی غایۃ السقوط لانہ انما یدل علی ان التصدیق لیس ہو الصورۃ لا علی ان التصدیق لیس ہو العلم وان تم ما ذکر دل علی ان الصورۃ لیست ہی العلم فان العلم حقیقۃ والعلم الخاص القائم بالذہن فرد منہا واذا حذفت المشخصات عنہ بقی مطلق حقیقۃ العلم لا مطلق حقیقۃ المعلوم فلا یکون العلم متحدا مع المعلوم کما حسبہ الجماہیر وسیاتی تفصیل ذلک ان شاء اللہ تعالی ومنہا ان التصدیق قابل للشدۃ والضعف فیکون من مقولۃ الکیف لو کان علما بالنسبۃ کان عبارۃ عن النسبۃ مع المشخصات الذہنیۃ والنسبۃ من مقولۃ الاضافۃ فلا یمکن اتصافہا بالشدۃ والضعف وہذا ایضا انما یدل علی ان التصدیق لیس علما بمعنی الصورۃ المتحدۃ مع ذی الصورۃ لا علی انہ لیس علما حقیقیا نعم یمکن ان یبطل کون العلم ہی الصورۃ المتحدۃ مع ذی الصورۃ بان العلم لکونہ من مقولۃ الکیف قابل للاشتداد والتضعیف والصورۃ لیست بقابلۃ للاشتداد والتضعیف ومنہا قولہم ان التصدیق لو کان علما کان عین المصدق بہ مع انہ قد یبقی ذات المصدق بہ مع انتفاء التصدیق وہذا ایضا لا یدل الا علی ان التصدیق لیس ہو الصورۃ المتحدۃ مع ذی الصورۃ لا علی انہ لیس علما وقد عرفت ان العلم لیس ہو الصورۃ ومنہا ان الذہن قد یکون ملتفتا الی قضیۃ شاکا فیہا ثم یتفق ان یصدق بہا والالتفات الیہا باق ومن المحال بقاء الالتفات مع تبدل العلم فالشک والتصدیق لیسا من العلم لتعاقبہما مع بقاء التفات بعینہ وہذا ایضا ساقط اذ النسبۃ حین ہی مشکوکۃ او مذعنۃ معلومۃ بنحوین من العلم الاول التخییل والثانی الشک او الاذعان والاول لا یتبدل بتبدل الثانی فہو باق فی حالتی الاذعان والشک وببقائہ یبقی الالتفات نعم لو کان العلم عبارۃ عن الصورۃ لما امکن تعلق علمین بالنسبۃ اذ لا یحصل منہا فی الذہن صورتان وہذا ظاہر منہا ما ذکرہ الشارح فی بعض التعلیقات من ان التصدیق ہو الاذعان والاذعان ما یعبر عنہ بالفارسیۃ بگرویدن وباور کردن وہو غیر معنی العلم وہذا ایضا فی غایۃ السخافۃ اذ لا بد من اثبات ان ما یعبر عن التصدیق بہ بالفارسیۃ لا یدل علی نحو الادراک بل علی کیفیۃ لاحقۃ بعدہ ودونہ خرط القتاد فالقول الفصل ان التصدیق نوع من الحالۃ الادراکیۃ التی ہی العلم حقیقۃ مباین بالذات للنوع الثانی منہا اعنی التصور نعم من ذہب الی ان العلم ہی الصورۃ لا یستطیع ان یذہب الی انہ قسم من العلم ولعل الشیخ لذہابہ الی ان العلم ہو الصورۃ لم یعد التصدیق قسما منہ وقسم فی الشفاء الی تصور ساذج والی تصور معہ تصدیق فلا یمکن ان یحتج علینا بما فی الشفاء ومع ذلک فالشیخ نفسہ قسم العلم الی التصور والتصدیق فما فی الشفاء معارض بما فی النجاۃ علی انا لسنا نؤمن بما بین دفتی الشفاء وانما خلق لذلک قوم آخرون وکل میسر لما خلق **قولہ** نفس الحکم بمعنی الاعتقاد الحکم لہ اربعۃ معان الاول التصدیق والثانی النسبۃ التامۃ الخبریۃ والثالث المحکوم بہ والرابع انتساب امر الی آخر وہو من افعال النفس وقد یطلق علی القضیۃ من حیث اشتمالہا علی ربط احد الطرفین بالآخر والمراد فی قول المص ہو الاول **قولہ** واشار الی ان الاصطلاح کما قال العلامۃ فی درۃ التاج مراد از تصدیق وتکذیب معنی لغوی ایشان ست **قولہ** الا انہ جری اختلفوا فی متعلق التصدیق فذہب الجمہور الی انہ النسبۃ

تامة خبرية رابطة بين الحاشيتين والبعض الى انه نفس القضية والبعض الآخر الى انه امر مجمل يفصله العقل الى الموضوع والمحمول والنسبة الحاكية وبعض الاذكياء الى انه الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة ونسبه الى الشيخ والاستاذ صاحب العروة الوثقى و المحقق قدس سره الى انه مصداق القضية المحكي عنه وبعض الشراح الى انه المحمول مرتبطا بالموضوع وايده بما قالوا من ان مرجع البحث هو المحمول والحق ان التصديق على نحوين الاول الاذعان بالاتحاد دفعة من دون ان يدرك صور الموضوع والمحمول والنسبة تفصيلا كالتصديق بالاتحاد بين الجدار والابيض اذا رأينا جدارا ابيض والثاني الاذعان بالاتحاد بعد ادراك صورة الموضوع والمحمول والارتباط بينهما كما اذا سمعنا قول القائل الجدار ابيض وقد صدقناه ولا ريب ان المحكي عنه بقول القائل الجدار ابيض هو الاتحاد الواقعي الذي يذعن به قبل التفصيل في الصورة الاولى فالتصديق بالنحو الاول يتعلق بنفس المحكي عنه الواقعي من دون توسط حكاية هناك حين التصديق وانما يتحقق الحكاية بعده والتصديق بالنحو الثاني يتعلق بالحكاية بما هي حكاية واما المحكي عنه فانما يتعلق به بالعرض فان المعلوم بالذات في هذه الصورة هي الحكاية فهي متعلق التصديق بالذات فان المصدق بالذات هو المنكشف بالانكشاف التام بالذات وهو ما في الذهن من الحكاية واما المحكي عنه فهو معلوم بالعرض بواسطة الحكاية فان الحكاية عنوان له ومرآة لملاحظته فهو متعلق التصديق بالعرض وكون المقصود بالذات هو المحكي عنه لا يستلزم ان يكون هو متعلق التصديق بالذات فان مناط تعلق التصديق بالذات بشيء كون ذلك الشيء معلوما بالذات لا كونه مقصودا بالذات فاذن متعلق التصديق بالنحو الثاني نفس النسبة الحاكية الرابطة بين الطرفين بما هي ملحوظة بينهما ومتعلق التصديق بالنحو الاول هو المحكي عنه اذ ليس النسبة الحاكية في هذا النحو مرآة لملاحظته وعنوانا له فما ذهب اليه الاستاذ من تعلق التصديق بالمحكي عنه لا يصح على اطلاقه كما ان ما ذهب اليه الجمهور من تعلقه بالنسبة الحاكية لا يصح كليا اما الثاني فلان التصديق قد يتعلق دفعة من دون ان يكون هناك نسبة حاكية كما عرفت واما الاول فلما علمت من ان التصديق في الصورة الثانية انما يتعلق بالذات بالنسبة الحاكية على انه قد يصدق بالكواذب وليس لها محكي عنه لا في الذهن ولا في الخارج والا لما كانت كاذبة فلا يمكن القول بتعلق التصديق بالمحكي عنه هناك ولا يمكن القول بان لها محكيا عنه اختراعيا في الذهن اذ لم يقصد الحكاية عن الاختراعي الذهني والا لما كذبت فالحق هو القول الفصل الذي حققناه وما يورد على القول بتعلق التصديق بالنسبة الحاكية من ان النسبة غير مستقلة ومتعلق التصديق يجب ان يكون مستقلا في غاية السقوط اذ استقلال متعلق التصديق ليس بينا ولا مبينا وما قيل من ان الاذعان بالشيء كالحكم على الشيء يستلزم التوجه اليه والنسبة معنى حرفي لا يصلح ان يلتفت اليه في غاية السخافة اذ الحكم على الشيء يستدعي الالتفات اليه بالذات بخلاف الاذعان بالشيء فانه انما يستدعي الالتفات اليه في الجملة فان قيل لو كان النسبة متعلق التصديق بالذات لزم كونها محكوما عليها بالذات بكونها متعلق التصديق قلنا انما يلزم كونها محكوما عليها بالذات اذا لوحظت بلحاظ تام مستقل وجعلت مرآة لملاحظتها من حيث هي غير مستقلة وهو ملتزم كما في سائر المعاني الحرفية هذا وزعم الشارح تقليدا لبعض من سبقه انه يجب استقلال متعلق التصديق وعلله في الحاشية المعلقة

على قوله كما هو الحق بقوله لان التصديق ليس كادراك المرآة عند ادراك المرئى فلا يتعلق الا بما يستقل بالملاحظة ويقصد لذاته فلا يتعلق بالنسبة الغير المستقلة لا وحدها ولا مع غيرها انتهى وانت تعلم ان الاستقلال بالملاحظة غير ضرورى فى متعلق التصديق فان نحو من العلم والعلم كما يتعلق بالمستقل يتعلق بغير المستقل ولو فرض ان الاذعان ليس بعلم كما زعمه المتاخرون فاستقلال متعلقه على هذا التقدير ليس بينا ولا مبينا واما انه يجب ان يكون متعلق التصديق مقصودا بالذات فليس ضروريا ولا مبرهنا عليه بل قد بينا ان الحاصل فى الذهن بالذات وان كان مرآة لملاحظة شئ آخر مقصود بالذات احق بان يتعلق به التصديق ثم لو فرض ان متعلق التصديق يجب ان يكون مقصودا بالذات فانما يلزم منه ان يكون متعلق التصديق هو المحكى عنه لانه المقصود بالذات بالحكاية لا ان يكون متعلقه الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة كما زعمه ثم ان الشارح اورد على القول بكون متعلق التصديق هو النسبة الحاكية فى الحاشية بانه كثيرا ما يحصل الاذعان بالعقد قبل انتزاع النسبة كما فى الصورة الاجمالية الوحدانية للموضوع المخلوط بالمحمول فهو يتعلق بالطرفين حال كون النسبة رابطة بينهما عارضة لهما فى كلتا الحالتين من الاجمال والتفصيل والنسبة انما تدخل فى متعلقه بالعرض لا بالذات ومن ههنا يعلم ان النسبة غير داخلة فى حقيقة القضية اعنى ما يتعلق به التصديق وان كانت داخلة فى مفهومها المستفاد من الهيئة التركيبية كقولنا زيد قائم مثلا وسيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى انتهى عبارته وهذا الكلام مما يقضى به العجب فان ما ذكره من انه كثيرا ما يحصل الاذعان بالعقد قبل انتزاع النسبة ان اراد به انه كثيرا ما يحصل الاذعان بالاتحاد الواقعى قبل انتزاع النسبة فذلك صحيح كما ذكره فى النحو الاول من التصديق لكن قد عرفت ان متعلق ذلك النحو من التصديق هو نفس المحكى عنه اذ ليس هناك الا صورة واحدة هى متعلق التصديق بالذات وليس هناك صورة الموضوع ولا صورة المحمول ولا النسبة الرابطة بينهما الا بعد الانتزاع ففى هذه الصورة كما لا يتعلق التصديق بالنسبة الرابطة كذلك لا يتعلق بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة فان قال انه وان لم يكن صورة الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة موجودة هناك لكن منشا انتزاعها موجود وتعلق التصديق بمنشا انتزاعها يكفى للحكم بتعلق التصديق بها قلنا فليكف وجود منشا انتزاع النسبة للحكم بتعلق التصديق بالنسبة الرابطة وما ذكره من كون النسبة رابطة بين الطرفين عارضة لهما فى كلتا الحالتين من الاجمال والتفصيل ان اراد بالاجمال فيه الصورة الاجمالية الاتحادية المنكشفة دفعة قبل العلم بالموضوع والمحمول والنسبة تفصيلا كما صورنا سابقا فكون النسبة رابطة بين الطرفين فى تلك الحالة صريح البطلان اذ ليس هناك الا صورة واحدة ولا يعقل النسبة الا بين صورتين نعم منشا انتزاع النسبة موجود لكنه ليس رابطا بين الطرفين ولا عارضا لهما بل هو كما انه منشا لانتزاع النسبة منشا لانتزاع صورة الطرفين وان اراد بالاجمال صورة القضية الملحوظة بلحاظ واحد اى الاجمال الحاصل بعد التفصيل فلا يخفى انه لا يتصور هذا النحو من الاجمال فى الصورة الاتحادية المنكشفة دفعة لسبقها على التفصيل وما فرع على كلامه من عدم دخول النسبة فى حقيقة القضية ودخولها فى مفهومها لا مساس له بالكلام المتفرع عليه اذ على تقدير صحته لا يلزم منه الا عدم دخول النسبة فى متعلق التصديق

بالذات لاعدم دخولها فی حقیقۃ القضیۃ الا اذا ثبت ان حقیقۃ القضیۃ ہی متعلق التصدیق ولم یثبت بعد وسیاتی تحقیق ذلک فہذا
تحقیق الحق فی متعلق التصدیق بقی الکلام علی المذاہب الباقیۃ فاما مذہب من زعم ان متعلقہ نفس القضیۃ فیبطلانہ انکان متعلقہ
نفس القضیۃ المفصلۃ بما ہی ملحوظۃ تفصیلا فذلک صریح البطلان اذ التصدیق علم واحد لا یتعلق الا بشئ واحد والقضیۃ الملحوظۃ
لیست معلوما واحدا بل صورۃ الموضوع معلوم وصورۃ المحمول معلوم آخر وصورۃ النسبۃ معلوم ثالث فلا یتعلق بہا علم واحد و
انکان متعلقہ القضیۃ الملحوظۃ بلحاظ واحد فیرجع الی المذہب الثالث ویبطل ببطلانہ علی انک قد عرفت ان التصدیق قد یتعلق
بالصورۃ الاتحادیۃ دفعۃ قبل التفصیل فلیس ہناک قضیۃ اصلا حتی یتعلق بہا التصدیق واما مذہب من زعم ان متعلقہ امر
مجمل یفصلہ العقل الی الموضوع والمحمول والنسبۃ الحاکیۃ وہو ما ذہب الیہ صاحب الافق المبین جریا منہ علی سجیتہ فی اتباع الاباطیل
الکاذبۃ الوہمیۃ فی المقامات الحکمیۃ والمباحث العلمیۃ واتبعہ المص فیبطلہ ان الامر المجمل الذی زعموا انہ متعلق التصدیق اما ان یکون
مشتملا علی النسبۃ الرابطۃ او لا یکون علی الثانی یکون ذلک الامر المجمل مفہوما مفردا فلا یصلح ان یتعلق بہ التصدیق بالبدیہۃ کیف
واذا لم یکن فی ہذا الامر المجمل نسبۃ حاکیۃ فلا معنی لصدقہ ولا لکذبہ ولا للتصدیق بہ او انکارہ وعلی الاول یکون ہذا الامر المجمل قضیۃ
فاما ان یکون ملحوظۃ بلحاظ واحد او تکون ملحوظۃ بلحاظات بان یکون الموضوع والمحمول ملحوظین بلحاظین مستقلین والنسبۃ ملحوظۃ
بلحاظ غیر مستقل وعلی الثانی لا اجمال اصلا وعلی الاول اما ان یکون ملحوظا بلحاظ مستقل وہذا لا یتصور علی رای صاحب الافق
المبین لانہ لا یذہب الی ان الاستقلال وعدمہ تابعان للملاحظۃ بل یزعم ان المستقل وغیرہ متباینان بالذات وقال فی الافق
المبین بعد ما ذکر انہما متباینان بالذات فاذن قد استوی الامر وتحقق ما یغلطان معنی واحدا یستقل ولا یستقل بالتعقل
بلحاظین او بلحاظ غیر مستقل فیلزم ان یکون متعلق التصدیق امرا غیر مستقل وہو مما یستشنعہ صاحب ہذا المذہب ثم الفطرۃ السلیمۃ
قاضیۃ بان التصدیق بعقد لا یتوقف علی لحاظ معنی مغایر لمفہوم القضیۃ فالقول بکون الامر المجمل متعلق التصدیق مما یکذبہ البدیہۃ
الغیر المکذوبۃ والفطرۃ الغیر المشوبۃ وہذا ظاہر غایۃ الظہور ولکن من لم یجعل اللہ لہ نورا فما لہ من نور واما مذہب بعض الاذکیاء فیبطلہ
ان الحکایۃ بالذات انما ہی النسبۃ الرابطۃ لانہا ہی المرآۃ لملاحظۃ ما فی الواقع واما الموضوع والمحمول فانما یعتبران لتوقف
النسبۃ علیہما ولکونہما مرآۃ لملاحظۃ حالہما فانما یدخلان فی متعلق التصدیق بالتبع ومتعلق التصدیق بالذات ہی النسبۃ الرابطۃ
بما ہی کذلک وقد بطل بہذا ما توہمہ بعض الشراح من ان متعلقہ ہو المحمول مرتبطا بالموضوع واما تایبدہ بان مرجع البحث ہو
المحمول فعجب عجاب فی معنی تولہم مرجع البحث ہو المحمول ہو ان موضوع العلم لیس مبحوثا عن ذاتہ لانہ مفروغ عنہ بل المبحوث عنہ ہو حال الموضوع وعرضہ الذاتی وہو
المحمول لا ان متعلق التصدیق ہو المحمول کما توہم فافہم **قولہ** لا بالمنتسبین کان الظاہر ان یقول المص جری ہہنا علی ما ہو المشہور من تعلق
التصدیق بالنسبۃ لا علی ما ہو مذہبہ من ان متعلقہ الامر المجمل فان تعلق التصدیق بالمنتسبین حال کون النسبۃ رابطۃ بینہما لیس

هو مذهب المص ولا هو حق فی الواقع کما عرفت **قوله** واما الحکم بمعنی ادراکها التصدیق هو الحکم بمعنی ادراک النسبة بالاتفاق بین القدماء
والمتاخرین لکن القدماء یقولون ان ادراک النسبة الذی هو التصدیق مباین بالحقیقة للادراک التصوری سواء تعلق بالنسبة
او بغیرها والمتاخرین یقولون انه مغایر للادراک التصوری بالمتعلق فقوله عند المتاخرین بناء علی ما زعم من ان التصدیق عند
القدماء کیفیة غیر ادراکیة وهی الاذعان وان الاذعان لیس ادراکا وهو فاسد فان التصدیق عند القدماء هو الاذعان وهو
ادراک کما عرفت **قوله** الا ان المحققین القضیة مرکبة اعتباریة بلا شبهة فانها انما یرکبها العقل والنسبة الرابطة کانها هیئة صوریة
لهذا المرکب اذ بها یرتبط احدی حاشیتیه بالاخری فان قیل بکون النسبة جزء منها کانت اجزاؤها ثلثة الموضوع والمحمول و
النسبة وان قیل ان القضیة عبارة عن الموضوع والمحمول حال کون النسبة رابطة بینهما کانت اجزاؤها هی الموضوع والمحمول
وکانت النسبة داخلة فی مفهومها لا فی حقیقتها والنزاع فی ذلک لا یعود الی طائل **قوله** فله سبیل الشرطیة لان الحکم بهذا المعنی لا یصح
ان یکون جزء من التصدیق والا کان مرکبا من الکیف والفعل فیکون مرکبا اعتباریا **قوله** فلا جناح قد عرفت ان الاذعان نحو
من الادراک وهو نفس التصدیق ولیس التصدیق عبارة عن ادراک مع تصدیق فبناء هذا التفسیر علی ما ذهب الیه من ان الاذعان
کیفیة غیر ادراکیة بناء فاسد علی فاسد **قوله** سواء کان مع الاذعان الادراک اما اذعان او غیره والاول اما جازم فاما مطابق
فاما ثابت فهو الیقین او غیر ثابت فهو التقلید او غیر مطابق فهو الجهل المرکب او غیر جازم فهو الظن وهذه اقسام التصدیق و
الثانی ای الادراک الذی هو غیر الاذعان اما متعلق بالمفرد او متعلق بالنسبة والاول اما احساس فاما ابصار او سمع او شم او ذوق
او لمس او غیر احساس فاما متعلق بالصور المخزونة فی الخیال فتخییل او بالمعانی الجزئیة فتوهم او بالکلیات وما فی حکمها کالجزئیات
المجردة ان امکن علمها بما هی جزئیة فتعقل والثانی ای العلم بالنسبة غیر الاذعان ان کان ترددا فیها فشک ان کان ادراکا مرجوحا
فوهم وان کان تکذیبا لها فانکار وان کان نفس تصورها من دون تردد ومرجوحیة وتکذیب فتخییل وهذه اقسام التصور فالنسبة
ان کانت مذعنة تکون معلومة بنحوین من العلم الاول التخییل وهو تصور نفس النسبة والثانی الاذعان وهو الاعتقاد بها فالتخییل
الذی هو نحو من التصور یجامع الاذعان فی الوجود فی القضیة المقبولة المذعنة وهذا لا ینافی التقابل بین التصور والتصدیق
بحسب الصدق اذ لا یلزم من ذلک صدق التخییل علی التصدیق وبالعکس کما لا یخفی **قوله** ای متخالفان بحسب الماهیة الحق
ان تباین التصور والتصدیق بحسب الماهیة ضروری لا یحتاج الی البرهان والمنکر مکابر **قوله** وقد یستدل علیه استدل
علی تباین التصور والتصدیق نوعا باختلاف لوازمهما فان التصور یلزمه عموم التعلق والتصدیق یلزمه خصوص التعلق واختلاف
اللوازم یدل علی اختلاف الملزومات واورد علیه بمنع کون اللوازم لوازم المهیة لجواز ان تکون لوازم الهویات وهذا المنع مکابرة
صریحة فان حقیقة التصدیق آبیة عن التعلق بما سوی الحکایة او المحکی عنه فخصوص التعلق لازم الماهیة بخلاف حقیقة التصور

مخصوص التعلق لازم لمهية التصديق وعموم لازم لمهية التصور ومنع ذلك مكابرة محضة ويمكن ان يستدل على تباينهما بان التصديق ينقسم
الى الشديد والضعيف فان الظن ضعيف واليقين اشد والتقليد شديد بل مراتب الظن متفاوتة شدة وضعفا ومن المقرر في مدارك
المشائين ان الشديد والضعيف مختلفان نوعا فاذن اقسام التصديق انواع متخالفة مندرجة تحت التصديق فلا محالة يكون التصديق
نوعا عاليا من العلم لا صنفا والا لما اندرج تحته انواع مختلفة وايضا الوهم الذي هو تصور مضاد للظن الذي هو تصديق وكذا الشك
والانكار والاذعان وتباين المتضادات بالنوع ضروري فتامل **قوله** ان وحدة العلة يستوجب وحدة المعلول بنى الكلام في
دلالة اختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات على امتناع استناد الكثير الى الواحد من حيث هو واحد بناء على ان اللوازم معلولة للملزومات
ومستندة اليها ولا يذهب عن ذي تحصيل ان كلام الشارح في هذا المقام كما افاده خاتم الحكماء قدس سره من اباطيل الاقاويل
اما اولا فلانه مبني على ان اللوازم معلولة للملزومات وقد اشرنا سابقا الى ان هذا الراي باطل وحققنا ان اللوازم مجعولة بعين جعل
الملزومات وليست معلولة لها واما ثانيا فلان كلامه مبني على امتناع صدور الكثير عن الواحد بما هو واحد وقد ابطلنا ذلك في بعض
كتبنا على ابسط وجه واما ثالثا فلانه لو سلم استناد اللوازم الى الملزومات وامتناع استناد الكثير الى الواحد فبناء استلزام اختلاف
اللوازم اختلاف الملزومات بالمهية على امتناع صدور الكثير عن الواحد بما هو واحد غير صحيح اذ غاية ما يلزم منه ان لا يكون الواحد
بما هو واحد علة للكثير لا ان لا يكون الواحد علة للكثير مطلقا بل يكفي لصدور الكثير عن الواحد كثرة الجهات والحيثيات في ذلك
الواحد فلا يلزم من استناد اللوازم المختلفة بناء على هذا الا اختلاف الجهات والحيثيات ولو في الواحد بالشخص والمدعى اثبات التغاير
النوعي بين التصور والتصديق **قوله** وبالعكس قال في الحاشية لامتناع توارد العلل المستقلة على معلول واحد وكذا يمتنع
توارد العلل الناقصة في مرتبة واحدة فلا يكون لشيء واحد مادتان ولا صورتان ولا فاعلان وهكذا في مرتبة واحدة ودليل الكل واحد
انتهى والدليل هو لزوم الاستغناء عن العلة على تقدير تعدد العلل ان استقلت احدها في نحو عليتها او عدم تعدد العلة على
تقدير تعددها ان لم يستقل احدها في نحو عليتها مثلا لو كان لشيء واحد فواعل متعددة فان كفى ح احدها في الفاعلية لزم استغناء
المعلول عن غيره من الفواعل وان لم يكف احدها في الفاعلية لزم ان لا يكون هناك فواعل متعددة بل فاعل واحد هو
مجموع الاشياء التي فرضت فواعل وهكذا الكلام في غير الفاعل من العلل **قوله** فغير لازم بالنظر الى طباع المعلول قال في الحاشية
ان طباع المعلول لا يستدعي التوقف على انحفاظ نحو الوحدة في العلة ولذا قيل تعين المعلول لا يدل على تعين العلة واما تعين
العلة فيدل على تعين المعلول فوحدة العلة باي نحو كانت محفوظة في المعلول بعينها انتهى **قوله** فوحدة العلة بالطبيعة تستوجب
وحدة المعلول كذلك قال في الحاشية اي بالطبيعة ولو مع امر زائد يعني العلة اذا كانت طبيعة نوعية يجب ان يكون المعلول
ايضا طبيعة نوعية ولو كان مخلوطا بالعوارض المشخصة ولا يصح ان يكون طبيعة جنسية لامتناع عموم المعلول وخصوص العلة قال

المعلم للحكمة اليمانية ما حاصله ان وحدة العلة بالنوع مثلا مستلزمة لوحدة المعلول كذلك وان كانت له وحدة اخرى ايضا باعتبار
آخر وبالجملة يجب ان لا يكون المعلول متكثرا بالنوع اذ ليس في طباع الكثرة ان يصدر من الواحد من حيث هو واحد في مرتبة واحدة
لا بمعنى ان لا يكون المعلول واحدا بالشخص بل بالنوع فقط انتهى وانت وكل من يستحق ان يخاطب به تعلمان ان هذه الكلمات
بالبيان اشبه منها بالهذيان اما اولا فلان امتناع صدور الكثير من الواحد بما هو واحد لا يدل على وجوب الحفاظ نحو وحدة العلة
في المعلول اذ غاية ما يلزم منه ان لا يكون الواحد بما هو واحد علة للكثير لا ان لا يكون الواحد مطلقا ولو مع جهات كثيرة وتشخصات
شتى علة للكثير فيجوز ان يكون العلة واحدة بالنوع متكثرة الافراد ويصدر منها عند كونها متشخصة بتشخص نوع من جنس وعند كونها
متشخصة بتشخص آخر نوع من الجنس او من جنس آخر بل يجوز ان يكون العلة شخصا واحدا يصدر منه جنس بل اجناس انواع كثيرة
بجهات مختلفة فوحدة العلة بالنوع مثلا لا يستلزم وحدة المعلول بالجنس ايضا فضلا عن وحدته بالنوع واما ثانيا فلان الطبيعة
الجسمية علة عندهم لهيولى العناصر وهيولات الافلاك وهي واحدة بالنوع وهيولى العناصر وكل من هيولات الافلاك انواع
متخالفة كما ستعرف انشاء الله تعالى فالعلة واحدة بالنوع والمعلولات كثيرة بالنوع واما ثالثا فلانهم اتفقوا على ان الواجب
سبحانه هو العلة الفاعلية للكل بالحقيقة واما غيره فوسائط وروابط لا فواعل كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات
فهو سبحانه مع وحدته بالعدد علة للانواع والاجناس المتخالفة فمن اين الحفاظ نحو وحدة العلة في المعاليل فلينظر الى معلم الشارح
كيف يعلم اتباعه زخارف الاباطيل بالتشدق في الاقاويل فهو بان يلقب بمعلم السفسطة والوهمانية احق منه بان يلقب بمعلم الحكمة
اليمانية **قوله** الا على مختار الشيخ هذا يدل على ان الشيخ ذهب الى الحفاظ نحو الوحدة في مطلق العلة جاعلة كانت او غيرها كما
يدل عليه قوله سيما اذا كانت العلة جاعلة وليس الامر كذلك فان الشيخ ذهب الى ان الصورة الجسمية علة للهيولى
الشخصية فالعلة واحدة بالعموم والهيولى واحدة بالعدد عنده وانما مذهبه الحفاظ نحو الوحدة في الجاعل فقط **قوله** لما مر آنفا
من استلزام اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات فاذا اختلف التصور والتصديق بحسب المتعلق اختلفا بحسب اللازم واختلاف
اللوازم يدل على اختلاف الملزومات **قوله** ولان اتحاد العلم يوجب اتحاد المعلوم فاتحاد التصور والتصديق بالذات يوجب
اتحاد متعلقيهما بالذات فلا يختلف متعلقاهما وانت خبير بانه كما ان اتحاد العلم يوجب اتحاد المعلوم كذلك اتحاد المعلوم يوجب
اتحاد العلم كما اعترف به حيث قال وبالعكس فكما لا يستقيم القول باتحاد التصور والتصديق مع اختلاف المتعلقين كذلك
لا يستقيم القول باتحاد المتعلقين مع اختلاف حقيقتي التصور والتصديق كما ذهب اليه القدماء من ان ما يتعلق به التصديق يتعلق به التصور ايضا فما اورده
على المتاخرين ليس مختص الورود بمذهبهم بل هو وارد على القدماء ايضا ومنشاء المفاسد هو القول باتحاد العلم والمعلوم **قوله** تحقيقه
ان مطلق التصور تفصيل المقام ان التصديق اما ان يكون نفس الاذعان كما هو الحق فيكون التصور المقابل له هو الادراك

الذی لیس نفس الاذعان واما ان یکون التصدیق عبارة عن الصورة الحاصلة فی الذہن التی تتعلق بہا الاذعان کما ہو رأی
القائلین بکون مقسم التصور والتصدیق ہو الصورة الحاصلة فی الذہن فیکون التصور المقابل لہ ہو الصورة التی لا تتعلق بہا
الاذعان فعلی التقدیر الاول یحتمل التصور احتمالات الاول ان یکون التصور متکیفا بکیفیة الاذعان بان یکون ما تتعلق بہ التصور
ہو ما تتعلق بہ الاذعان کتخییل النسبة المذعنة فہو تصور متکیف بالاذعان الثانی ان لا یکون متعلقہما واحدا لکن یکون متعلق
احدہما مقارنا نحو لمتعلق الآخر کتصور حاشیة النسبة المذعنة فانہ وان لم یکن متعلقا بما تتعلق بہ الاذعان لکن متعلقہ اعنی الموضوع
او المحمول مقارن لمتعلق الاذعان اعنی النسبة الثالث ان یعتبر ان لا یکون التصور مقارنا للتصدیق اصلا کتصور مفہوم مفرد
لم یحکم علیہ لا بہ او کتصور حاشیة النسبة المشکوکة والرابع ان لا یعتبر معہ شیء من الاعتبارات الثلثة المذکورة بل لوحظ من حیث
ہو ہو وعلی التقدیر الثانی یکون التصور عبارة عن الصورة الغیر المذعنة فیشکل ہناک الاعتبار الاول اذ لیس ہناک صورتان تکون
احدہما مذعنة والاخری غیر مذعنة والصورة الواحدة یمتنع کونہا تصورا وتصدیقا فانما یتصور ہناک الاحتمالات الثلثة الباقیة اذا
عرفت ہذا فاعلم ان التصور المتکیف بکیفیة الاذعان اعنی التصور بالاعتبار الاول لا یمکن ان یتعلق بنفسہ لانہ بہذا الاعتبار
انما یتعلق بما یتعلق بہ الاذعان وہو نفسہ لا یتعلق بہ التصدیق سواء کان التصور بہذا الاعتبار موضوعا او محمولا لقضیة مذعنة او لا
یکون کذلک وکذا لا یتعلق ہذا النحو من التصور بنقیضہ مطلقا لانہ لا یصلح لان یتعلق بہ التصدیق لکونہ من المفہومات المفردة فلا یصدق
المتصور بہذا الاعتبار علی نفسہ ولا علی نقیضہ صدقا عرضیا ای لا یصدق المتصور بہذا النحو من التصور علیہما بل انما یصدق ہو علی
النسبة المذعنة والتصور بالاعتبار الثانی یتعلق بنفسہ اذا کان نفسہ حاشیة لقضیة مذعنة کما فی قولنا التصور المقارن للاذعان
مفہوم فانہ نفسہ فی ہذہ الصورة متصور تصورا مقارنا للاذعان واما اذا لم یکن حاشیة لقضیة مذعنة کما اذا تصورنا نفس ہذا المفہوم
ولم نحکم علیہ بایجاب او سلب فہو لیس متصورا بتصور مقارن للاذعان فہو یصدق علی نفسہ صدقا عرضیا علی تقدیر کونہ حاشیة لقضیة
مذعنة ولا یصدق علی نفسہ ہذا النحو من الصدق علی تقدیر عدم کونہ کذلک وکذا الحال فی نقیضہ فہو لو کان طرفا من قضیة مذعنة
صدق علیہ انہ متصور تصورا مقارنا للاذعان والا لا والتصور بالاعتبار الثالث یتعلق بنفسہ اذا لم یکن نفسہ جزء من قضیة مذعنة کما اذا
تصورنا نفس مفہومہ من دون ان نحکم علیہ ایجابا او سلبا اذ ذاک متصور تصورا غیر مقارن للتصدیق فہو ح یصدق علی نفسہ
صدقا عرضیا ولا یتعلق ہو بنفسہ اذا کان نفسہ جزء من قضیة مذعنة فانہ اذ ذاک متصور بتصور مقارن للتصدیق فلا یصدق ح
علی نفسہ ذلک النحو من الصدق وکذا لا یتعلق ہو بنقیضہ اذا کان نقیضہ جزء من قضیة مذعنة فلا یصدق علیہ صدقا عرضیا و
یتعلق بنقیضہ اذا لم یکن کذلک فیصدق علیہ ذلک النحو من الصدق والتصور بالاعتبار الرابع یتعلق بنفسہ وبنقیضہ ویصدق
علی نفسہ ونقیضہ صدقا عرضیا مطلقا سواء کان نفسہ او نقیضہ جزء من قضیة مذعنة او لا یکون کذلک لانہ فی صرافة العموم

ولم يكن مقيدا بمقارنة الاذعان ولا بعدمها يتعلق بنفسه وبنقيضه ويصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي لكون نفسه ونقيضه
من المفهومات العقلية فيكونان متصورين قطعا واما التصور من حيث اعتباره مع عدم مقارنة الحكم اى الاذعان والتصور
الملحوظ بانه لم يعتبر معه مقارنة الحكم والاذعان فمفهومها ان كان حاشية من قضية مذعنة ولوحظ من حيث انه مقارن للاذعان
لكونه طرفا من نسبة مذعنة كما فى قولنا التصور الغير المقارن للاذعان او التصور الملحوظ بانه لم يعتبر معه مقارنة الاذعان مفهوم
من المفهومات مثلا لم يتعلق شئ منهما بنفسه لان نفسه فى هذه القضية المذعنة متصور بتصور مقارن للاذعان وتصور ملحوظ معه
الاذعان نعم اذا لوحظ مفهومهما ولم يجعل جزء قضية مذعنة كان نفس مفهومهما متصورا بتصور غير مقارن للحكم او بتصور لم يعتبر معه الحكم
فح يتعلق بنفسه ويصدق على نفسه صدقا عرضيا وكذا الحال فى نقيضه فنقيضه الكان جزء من قضية مذعنة لم يصدق عليه انه متصور
بتصور لا حكم معه او لا اعتبار للحكم معه والاصدق عليه ذلك فالمقيد بعدم الحكم او بعدم اعتباره لا يحمل على نفسه ونقيضه حملا عرضيا
على تقدير كون نفسه ونقيضه مقيدا بالحكم او اعتباره لان العلم المتعلق بهما حين كونهما مقيدين بالحكم او اعتباره اى جزئين من
قضية مذعنة لا يصدق عليه انه تصور لا حكم معه او تصور لم يعتبر معه الاذعان ضرورة انه تصور اعتبر معه الحكم والاذعان فلا يصدق
على ما تعلق به هذا العلم انه متصور بتصور لا حكم معه او لم يعتبر معه الحكم فهذا محصول كلام الشارح **قوله** بالحمل العرضي اراد به الحمل العرضي
الاشتقاقي فان التصور ونقيضه لما كان من المفهومات العقلية تعلق بهما التصور فيحمل عليهما المتصور المشتق منه حملا عرضيا واما حمل التصور
على نفسه ونقيضه حملا عرضيا بالمواطات فغير معقول اذ المبادى لا تحمل بالمواطات حملا عرضيا على شئ **قوله** واما المقيد بعدم الحكم اراد به التصور
الساذج الذى اعتبر فيه انه غير مقارن للاذعان وهو اخص من مطلق التصور الساذج فان التصور الساذج قد يكون مقارنا للاذعان كتصور
موضوع القضية المذعنة او محمولها وقد لا يكون مقارنا للاذعان كتصور مفهوم مفرد لا يكون جزء من قضية مذعنة وقد مر مفصلا **قوله**
او بعدم اعتباره التصور الساذج اذا اعتبر مقارنا للاذعان كان معتبرا بشرط شئ واذا اعتبر مع عدم مقارنة الاذعان كان معتبرا بشرط لا شئ
واذا لم يعتبر معه مقارنة الاذعان كان لا بشرط شئ فهو بالاعتبار الثالث اعم منه بالاعتبارين الاولين بحسب التحقق فان الماهية لا بشرط
شئ اعم من الماهية المخلوطة فان قلت التصور بالاعتبار الاول وهو الذى اعتبر معه مقارنة الاذعان لا يصدق عليه انه تصور لم يعتبر معه
مقارنة الاذعان فكيف يكون الثالث اعم من الاول بل يكون مقابلا له قلت الماهية المعتبرة بشرط شئ اخص من الماهية لا بشرط شئ
بحسب التحقق واعتبار الاشتراط بشئ او عدم اعتبار الاشتراط بشئ ليس فى الواقع بل فى ملاحظة العقل فالماهية لا بشرط شئ تتحقق
بتحقق الماهية بشرط شئ فى الواقع وان لم تتحقق بتحققها فى ملاحظة العقل وانفكاك الماهية بشرط شئ عن الماهية لا بشرط شئ فى الملاحظة
لا يستلزم انفكاكها عنها فى الواقع اذ الواقع اوسع من الملاحظة كما لا يخفى فما ذكره الشارح من ان التصور المقيد بعدم اعتبار الحكم لا يصدق
على نفسه ونقيضه حملا عرضيا اذا كانا مقيدين باعتبار الحكم ليس له معنى اذ التصور المقيد بعدم اعتبار الحكم هو مطلق التصور الذى حكم عليه

بانہ یصدق علی نفسہ ونقیضہ مطلقا وتقییدہ بعدم اعتبار الحکم انما ہو فی اللحاظ ولیس تقییدا بالحقیقۃ حتی یکون ہذا اخص من مطلق
التصور کیف ومطلق التصور لا یعتبر معہ الحکم قطعا والا کان تصورا معتبرا معہ الحکم فلا یکون ہو مطلق التصور اللہم الا ان یقال
ان مرادہ بالتصور المقید بعدم اعتبار الحکم التصور المقید باعتبار عدم الحکم اطلاقا للعام وارادۃ للخاص فہو المقید بعدم الحکم وذکر المقید
بعدم اعتبار الحکم من باب الافتنان فی العبارۃ ولا یخفی رکاکۃ الکلام علی ہذا التوجیہ **قولہ** لان العلم المتکیف بالکیفیۃ الاذعانیۃ
اراد بہ العلم المتعلق بحاشیۃ القضیۃ المذعنۃ وہو تصور ساذج مقارن للاذعان ولا یصدق علیہ انہ تصور غیر مقارن للاذعان
وقد مر فی شرح کلامہ **قولہ** وح فالجواب ہذا الجواب لیس بشئ فان التصدیق مہیۃ امکانیۃ لا حجر فی اکتناہہا فمنع جواز تعلق العلم
بکنہ التصدیق مکابرۃ صریحۃ وقد یجاب عن تقریر الشبہۃ بنفس التصدیق بان التصور المتعلق بکنہ التصدیق تصور خاص
فاللازم ہہنا الاتحاد بینہ وبین التصدیق المطلق وذلک لا ینافی التباین النوعی بین التصور المطلق والتصدیق المطلق لجواز
ان یکون التصور المطلق عرضیا للتصور الخاص وہذا الجواب ایضا لیس بشئ اذ التصورات الخاصۃ اما ان تکون مشترکۃ فی حقیقۃ کلیۃ
ذاتیۃ اولا تکون کذلک فعلی الاول یکون تلک الحقیقۃ المشترکۃ ہی التصور المطلق المباین بالذات للتصدیق فلا یمکن ان یکون
التصدیق متحدا بالذات مع فرد من تلک الحقیقۃ والا لم یکن مباینا بالذات لتلک الحقیقۃ فانہ علی تقدیر اتحادہ بالذات مع فرد من
تلک الحقیقۃ یکون فردا من تلک الحقیقۃ والفرد لا یکون مباینا بالذات لما ہو فرد لہ وعلی الثانی یکون التصورات الخاصۃ حقائق
متخالفۃ غیر مندرجۃ تحت حقیقۃ واحدۃ فلا یکون التصور نوعا من العلم مباینا لنوع التصدیق وہذا ظاہر جدا **قولہ** وفیہ نظر یاتی
وہو ان تجویز استلزام المقدم المحال للنقیضین باطل اذ استلزام شئ لشئ انما یکون اذا کان بینہما علاقۃ ذاتیۃ ولا یجوز العقل
ان یکون لمقدم واحد علاقۃ ذاتیۃ مع کل من النقیضین وتحقیق ذلک یستدعی خروجا عن المقام **قولہ** اقول ان العلم بذاتیات
المعلوم علم ان حاصل الجواب المصدر بقولہ وقد یقال ان التصدیق من صفات النفس وعلم النفس بذاتہا وصفاتہا حضوری
فلا یکون التصور متعلقا بالتصدیق اذ التصور علم حصولی وہذا الجواب لیس بشئ لان التصدیق حقیقۃ کلیۃ لہا افراد قائمۃ بالمصدقین
فعلم المصدقین بافرادہا القائمۃ بالمصدقین علم حضوری لانہ علم بصفۃ من صفات النفس واما علم حقیقۃ الکلیۃ بما ہی کذلک فعلم
حصولی قطعا کیف والکلی بما ہو کلی لیس قائما بالنفس قیاما اصلیا ای قیاما ہو مناط الاتصاف فعلمہ حصولی قطعا وہذا ظاہر جدا و
ہذا لا یتوقف علی کون التصدیق حقیقۃ مرکبۃ بل ہو جار سواء کانت حقیقۃ بسیطۃ او مرکبۃ واما ما اوردہ الشارح علی الجواب من
ان العلم بذاتیات المعلوم بالعلم الحضوری علم حصولی فالعلم بذاتیات التصدیق علم حصولی فیمکن تعلق التصور بحقیقۃ التصدیق
فوردہ متوقف علی کون التصدیق حقیقۃ مرکبۃ من الذاتیات وقد منعہ بعض الشراح واستدل علی بساطۃ التصدیق بانہ کیفیۃ فہی
بسیطۃ خارجا لما قال الشیخ من انہ لا مادۃ ولا صورۃ للاعراض فتکون بسیطۃ ذہنا ایضا بناء علی تلازم الترکیبین ہذا کلامہ وانت تعلم

ان ماذکره کله سخیف باطل اما اولا فلانه لو صح ماذکره لزم کون جمیع الاعراض بسائط ذہنا وخارجا اما خارجا فلما نقل عن الشیخ واما ذہنا
فلتلازم البساطة الخارجیة والبساطة الذہنیة فلا یکون المقولات العرضیة مقولات اذ المقولة ہی الجنس العالی واما ثانیا فلان التصدیق
نفسه جنس تحته انواع کثیرة من الیقین والجہل وہما مختلفان نوعا واذا کان کذلک فیمکن تعلق التصور بنوع من انواع التصدیق
فیلزم الاشکال باتحاد التصور والتصدیق ولا یتمشی فی جوابه القول بان العلم المتعلق بالتصدیق علم حضوری ویصح ما قال الشارح
من ان العلم بذاتیات المعلوم بالعلم الحضوری علم حصولی ولا یمکن القول بان نوع التصدیق بسیط ذہنی ضرورة اندراجه تحت جنس
التصدیق ولا مساغ لانکار کون التصدیق جنسا للشدید والضعیف منه لما تقرر عندہم من ان الاختلاف بالشدة والضعف مستند
الی اختلاف الفصول واما ثالثا فلان الاشکال باتحاد التصور والتصدیق انما اورد علی القائلین بان التصور والتصدیق
نوعان متباینان من الادراک فہم قائلون بان العلم جنس والتصور والتصدیق نوعاه فالتصدیق عندہم لیس بسیطا ذہنا واما رابعا
فلان العلم مندرج عندہم تحت مقولة الکیف وہو ینقسم الی التصور والتصدیق فالتصدیق عندہم مندرج تحت جنس عال فہو
مرکب ذہنی عندہم واما خامسا فلان الشیخ انما نفی المادة بمعنی الہیولی والصورة بمعنی المحصل للہیولی عن الاعراض ولا یلزم
من نفی المادة والصورة بہذا المعنی نفی الترکیب الخارجی اذ الاجزاء الخارجیة غیر منحصرة فی الہیولی والصورة اللتین ہما جزءا الجسم
وسیاتی تحقیق ذلک عنقریب ان شاء اللہ تعالی واما سادسا فلانا سنبطل القول بتلازم الترکیبین ان شاء اللہ تعالی واما سابعا فلانه
لو سلم ماذکره فہو لا یحسم اصل الاشکال بل غایة المواخذة علی قول الشارح بذاتیات المعلوم بالعلم الحضوری وقوله معلوم الحضوری
ہو المجمل دون التفصیل ونحو ذلک واصل الاشکال باق بحاله فان العلم المتعلق بالحقیقة الکلیة للتصدیق سواء کانت بسیطة او مرکبة
علم حصولی قطعا اذ لا حضور للکلی بما ہو کلی کما عرفت فالاشکال لیس بمندفع والمناقشة فی الالفاظ بعید عن المحصلین **قوله** ومن
ہہنا وقع الخلاف فانه لو کان العلم بذاتیات المعلوم بالعلم الحضوری حضوریا کانت حقیقة النفس معلومة لہا بالحضور ولم
یقع الخلاف فی بساطتہا وتجردہا کما لا یخفی **قوله** دون المفصل اذ المفصل یحصل فی الذہن بعد تحلیل المجمل وملاحظة الاجزاء
تفصیلا فالعلم بالمفصل انما یکون بحصول صور اجزائه فی الذہن فیکون العلم حصولیا **قوله** ولا یلزم اجتماع المثلین قال فی الحاشیة
ہذا دفع لما یتوہم من ان ذاتیات المعلوم بالعلم الحضوری واوصافه العینیة حاصلة للمدرک بنفسہا وصورة اجمالیة فلو ارتسمت صورہا
التفصیلیة ایضا فی المدرک یلزم اجتماع المثلین لان المجمل والمفصل متحدان نوعا وحاصل الجواب ان اجتماع المثلین المستحیل ان
یحصل صورتان اجمالیتان او تفصیلیتان من نوع واحد فی موضوع واحد فی آن واحد لا حصول احدہما بالاجمال
والاخری بالتفصیل ولا حصول احدہما بنفسہا والاخری بصورتہا وبالجملة انما المحال اجتماع المثلین المتمایزین بحسب الموضوع
فی موضوع واحد اذ لا تمایز بینہما مع وحدة الموضوع والزمان والتماثل فرع الاثنینیة واما الامران المتمایزان بحسب انفسہما

لابحسب الموضوع وانكانا متحدين بالماهية النوعية فيجوز اجتماعهما فى موضوع واحد وقيام احدهما بالآخر فى زمان احد اذلا يرتفع التمائز بينهما بوحدة المحل ويكون احدهما محلا للآخر كما بين النفس وصورتها التفصيلية الحاصلة لها فتامل انتهى اعلم ان الفلاسفة استدلوا على كون علم النفس بصفاتها حضوريا بان علمها بها لو كان بحصول صورها فى النفس لزم اجتماع المثلين المستحيل وهو وجود فردين من نوع واحد فى موضوع واحد فى زمان واحد بحيث يرتفع الامتياز بينهما اما الملازمة فان الصفة القائمة بالنفس قياما اصليا لو كان علمها بحصول الصورة حصلت بنفسها فى النفس بناء على حصول الاشياء بانفسها فيقوم بالنفس فردان من نوع واحد اعنى الصفة وصورتها فى زمان واحد ولا يكون بينهما امتياز اذ الامتياز بين فردين من ماهية عرضية اما بحسب المحل كسوادين قائمين بجسمين او بحسب الزمان كسوادين قام احدهما بجسم فى زمان والآخر بذلك الجسم فى زمان آخر ولا امتياز ههنا بحسب المحل والزمان اما بطلان اللازم فلانه لو جاز ذلك لارتفع الامان عن الحس وجاز ان يكون الشئ الواحد الذى نراه ونذعن بوحدته اشياء كثيرة والتالى باطل بالضرورة فالمقدم مثله واورد على استدلالهم هذا تارة بالنقض بانه لو صح وتم لزم امتناع حصول الجزئيات الخارجية بماهى جزئيات فى الذهن فانه لو حصل جزئيان من نوع واحد فى الذهن لزم اجتماع المثلين مع ارتفاع الامتياز بينهما لاتحاد المهية والموضوع والزمان واللازم باطل فان دليل الوجود الذهنى كما يدل على حصول الحقائق بانفسها فى الذهن يدل على حصول الجزئيات بماهى كذلك فيه وانت تعلم ان هذا النقض انكان الزاميا على الفلاسفة الذين يقولون بحصول الجزئيات باعيانها فى الذهن تم والا فلا يتوجه اذ القائلون بانحفاظ المهيات خارجا وذهنا دون انحفاظ التشخص بعينه يلتزمون اللازم واما دليل الوجود الذهنى فلا يفيد حصول التشخص الخارجى فى الذهن بعينه بل الحق انه لادلالة له على انحفاظ المهيات ايضا كما سبق وتارة بمنع استحالة اللازم فطورا مستندا بان الحلوك كهبتان وكذا الكهبة سوادان مع انه لا امتياز بينهما فى الحس وطورا بانه لا باس فى ارتفاع الامان عن الحس كيف والحس يغلط كثيرا فانه يرى الشئ البعيد صغيرا واشجار الشط منكوسة والعنبة فى الماء بقدر الاجاص وراكب السفينة يرى الساحل متحركا الى غير ذلك واجاب عنه ابى وسيدى سيد الآباء واسوة اعاظم الحكماء ذو المناقب الباهرة والمناصب الطاهرة والمفاخر الزاهرة والمآثر الطاهرة والمعارف الفاخرة والعوارف الزاخرة الامام الهمام **محمد فضل** امام دام مجده وظله على مفارق الانام عن الاول بان مراتب الكيف المختلفة بالشدة والضعف عند المشائين متخالفة بالحقائق وعند الاشراقية القائلين بالتشكيك متفاوتة بانحاء التقررات وليس الشديد مركبا من المراتب الضعيفة فليس الحلوك كهبتين ولا الكهبة سوادين وعن الثانى بان لاغلاط الحس اسبابا مذكورة فى علم المناظر ولا ريب فى انها منتفية فيما نحن فيه هذا خلاصة ما افاده مد ظله والحق فى هذا المقام ان الاستدلال المذكور فى غاية السخافة وذلك لانه اذا فرض ان علم النفس بصفاتها بحصول صورها فيها فلا ريب فى ان الصورة الحاصلة منها فى النفس تكون موجودة بوجود ظلى ذهنى وتلك الصفات انفسها موجودة بوجود اصلى خارجى فتكون

صورہا مغایرۃ لہا فی نحو الوجود واذا تمایز تا فی نحو الوجود تمایز تا بالتشخص فتحقق الامتیاز بین الصفۃ القائمۃ بالنفس قیاما اصلیا
وبین تلک الصفۃ الموجودۃ فیہا وجودا ظلیا فی الواقع قطعا لتغایر تشخصہما لتغایر وجودہما فلا یرتفع الامتیاز بینہما عن الواقع
واما ارتفاع الامان عن الحس فلا یلزم فیما نحن فیہ اذ لیست صفاتہا ولا صورہا مما ینالہ الحس ولو فرض ارتفاع الامان عن الحس
فبطلانہ ممنوع کیف والحس کثیرا لا یمیز بین المتشابہات ولیس عدم تمیز الحس بینہما ارتفاع الامتیاز بینہما فی الواقع ولا تعویل
علی الحس فی امثالہا ولعل الشارح اشار الی ہذا التحقیق فی الحاشیۃ التی نقلناہا عنہ بقولہ لا حصول احدہما بنفسہا والاخری
بصورتہا **قولہ** والحق ان الشبح لعلک قد تفطنت بما ذکرہ ان مدار الشبہۃ التی ذکرہا المص لیس علی ثلاث مقدمات فحسب
لانہ لو فرض ان العلم والمعلوم متحدان ذاتا وان التصور والتصدیق متباینان بالذات وان التصور یتعلق بکل شیئ وقیل بان
العلم ہو الشبح القائم بالذہن والمعلوم نفس الشبح لم یلزم اتحاد التصور والتصدیق سواء قررت الشبہۃ بتعلق التصور بنفس
التصدیق او بتعلقہ بما یتعلق بہ التصدیق وذلک لان التصدیق او ما یتعلق بہ التصدیق ذو الشبح والتصور ہو الشبح ولا یلزم
من اتحاد العلم والمعلوم اعنی الشبح القائم ونفس الشبح اتحاد الشبح وذی الشبح فلا بد لاتمام تقریر الشبہۃ من ضم مقدمۃ رابعۃ
ہی ان الاشیاء حاصلۃ فی الذہن بانفسہا فہذا الکلام من الشارح تنبیہ علی عدم وفاء ما ذکرہ المص فی تقریر الشبہۃ بتمام التقریب
قولہ فما الخصوصیۃ للاصل الاول قال فی الحاشیۃ الا ان یقال لیس فی الذہن عندہم امران احدہما القائم بالذہن والآخر الحاصل فیہ حصولا ظلیا
کما ہو عند القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن والشبح عند القائلین بہ لیس الا القائم بالذہن وہو العلم وانما المعلوم بالذات عندہم ہو ذو الشبح
الملتفت الیہ بالذات ولیس لہ حصول فی الذہن بالذات والا یلزم الجمع بین المذہبین وہو باطل لان حصولہ بنفسہ یوجب
قیامہ وہو یکفی للانکشاف انتہی وفی ہذا الکلام اختلال ظاہر لان القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن ایضا
لا یذہبون الی ان الموجود فی الذہن امران احدہما القائم بہ والآخر حاصل فیہ فان الحاصل من الشیئ فی الذہن صورۃ
واحدۃ بشہادۃ البدیہۃ بل الحاصل عندہم من الشیئ فی الذہن صورۃ واحدۃ متحدۃ مع ذی الصورۃ وتلک الصورۃ
من حیث قیامہا بالذہن علم ومن حیث ہی ہی معلوم فالقول بان الحاصل فی الذہن غیر القائم بہ عندہم توہم باطل
وان کان بناء کلامہ علی القول بکون العلم ہی الحالۃ الادراکیۃ والمعلوم ہو الصورۃ الحاصلۃ فہذا خروج عن المبحث اذ
الکلام علی تقدیر اتحاد العلم والمعلوم علی القول بحصول الانفس فی الذہن ولا اتحاد بینہما علی تقدیر القول بالحالۃ وقولہ
والشبح عند القائلین بہ الی آخرہ صحیح اذ وجود الشبح فی الذہن ہو حلولہ فیہ وقیامہ بہ لکن الصورۃ الذہنیۃ علی مذہب القائلین
بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن ایضا لیس لہا الا القیام بالذہن والحلول فیہ ولیس لہا حصول فی الذہن بدون القیام
بہ فکما یتصور کون الصورۃ من حیث ہی معلوما ومن حیث القیام بالذہن علما علی رای ہؤلاء کذلک یتصور کون الشبح من

حیث ہو معلوما من حیث القیام بالذہن ای من حیث الشخص علما علی رای اصحاب الشبح وان بنی الکلام علی ما ذہب الیہ
العلامۃ القوشجی من ان الحصول فی الذہن غیر الحلول وان الحاصل فیہ معلوم والقائم بہ علم ففیہ انہ خروج من المبحث اذ
الکلام فی ان اتحاد العلم والمعلوم صحیح علی مذہب القائلین بحصول الانفس وغیر صحیح علی مذہب الذاہبین الی حصول
الاشباح وعلی مذہب العلامۃ القوشجی العلم والمعلوم متغایران بالذات علی ان نسبۃ القول بکون الحاصل فی
الذہن معلوما والقائم بہ علما الی القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا مع انہ لم یذہب الی ذلک الا العلامۃ القوشجی لیس
لہا وجہ واما قولہ وانما المعلوم بالذات عندہم ہو الشبح ففی غایۃ السخافۃ لان ذا الشبح ربما یکون معدوما فلا یکون ہو متعلق
العلم بالذات بل متعلق العلم بالذات عندہم ہو الشبح واما ذو الشبح فتعلق العلم بہ بالعرض بواسطۃ الشبح واما قولہ لان
حصولہ بنفسہ یوجب قیامہ فصحیح لان الحصول فی الذہن ہو القیام بہ لکن لا یصح علی ہذا ما زعم من ان الموجود فی الذہن عند
القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا امران الحاصل فیہ والقائم بہ اذ علی ہذا التقدیر یکون الموجود فی الذہن امرا واحدا
ہو الحاصل فی الذہن القائم بہ فان قال الحاصل فی الذہن یغایر القائم بہ باعتبار فالامر الواحد باعتبار التغایر الاعتباری
کانہ امران احدہما علم والآخر معلوم فہما متحدان بالذات متغایران بالاعتبار قلنا فکذا یمکن التغایر الاعتباری بین العلم و
المعلوم علی مذہب اصحاب الشبح ایضا فیکون الشبح باعتبار علما وباعتبار آخر معلوما من دون ارتکاب حصول ذی الشبح فی
الذہن والحاصل انہ کما یمکن علی تقدیر القول بحصول الاشیاء بانفسہا القول باتحاد العلم والمعلوم کذلک یمکن القول
بہ علی مذہب القائلین بحصول الاشباح ایضا فالفرق تحکم بلا وجہ وما ذکر فی ابطال الجمع بین المذہبین من ان حصول الشئ
بنفسہ فی الذہن یوجب قیامہ بہ وہو یکفی للانکشاف لا یتم اذ کفایۃ حصول الشئ بنفسہ فی الذہن فی حیز المنع عند من جمع
بین المذہبین ولم یدل بعد دلیل علی کفایتہ **قولہ** اقول یجری الحل مدار الحل علی انکار اتحاد المعلوم مع العلم الذی
ہو مقسم التصور والتصدیق فان العلم اذا لم یکن متحدا مع المعلوم لم یلزم من تعلق التصور بنفس التصدیق او المصدق بہ
اتحاد التصور مع التصدیق ولا اتحادہ مع المصدق بہ فضلا عن اتحادہ مع ما یتعلق بالمصدق بہ اعنی التصدیق فالحل جار سواء قررت
الشبہۃ بتعلق التصور بما تعلق بہ التصدیق او قررت بتعلق التصور بنفس التصدیق قال فی الحاشیۃ اللہم الا ان یقال
ان المصنف اراد ہہنا بالتصور الشک والتردد کما یدل علیہ قولہ فتغایرہما کتفاوت النوم والیقظۃ وصرح فی الحاشیۃ المنقولۃ عنہ
حیث قال ان النسبۃ المشکوکۃ تعلق بہا الشک وہو تصور واذا زال الشک تعلق بہا الاذعان وہو تصدیق فقد تعلقا
بشئ واحد بالضرورۃ وح لا معنی لتعلق التصور بمعنی الشک بنفس التصدیق بل بالمصدق بہ قبل تعلق الاذعان بہ فتامل
فیہ لان المقدمۃ التی علیہا بناء الشبہۃ اعنی قولہم ان التصور یتعلق بکل شئ لا یختص بالتصور الذی ہو الشک انتہی **قولہ**

فان حصول صورة الاذعان قال فی الحاشیة یمکن ان یجاب بمثل ہذا علی تقدیر عدم القول بالحالة الادراکیة ایضا لان
صورة الاذعان انما یحمل علیہا التصدیق بالحمل الاولی دون الشائع المتعارف فلا یلزم الاتحاد الا بین التصور الخاص والتصدیق
المطلق وہو لا ینافی التباین بین التصور والتصدیق لان معنی التباین بینہما ان لا یصدق کل واحد منہما بالحمل الشائع
علی ما یصدق علیہ الآخر کذلک والسر ان التصور المطلق عرضی لما عرضہ والاذعان ذاتی لجزئیاتہ فانحل الاشکال
علی القائلین بان العلم ہی الصورة انتہی وانت تعلم ما فی جوابہ من الاختلال اما اولا فلان صورة الاذعان لما حمل علیہا
التصدیق بالحمل الاولی کان التصدیق نفسہا وہی فرد من التصور والتصور یحمل علیہا حملا شائعا فیکون التصدیق فردا
من التصور ویکون التصور محمولا علیہ حملا شائعا متعارفا فاما ان یکون حمل التصور علیہ حملا شائعا بالذات کحمل الذاتیات
علی الذات وحمل الانواع علی الاشخاص او یکون حمل التصور علیہ حملا شائعا عرضیا والثانی باطل لان التصور علی مذہب
القائلین بان العلم ہو الصورة نفس الصورة لا امر عارض للصورة فصورة الاذعان التی ہی عین التصدیق لا تکون
معروضة للتصور حتی یکون حمل التصور علیہا حملا عرضیا وایضا اما ان یکون حمل التصور علیہا حملا عرضیا بالمواطاة او بالاشتقاق
فعلی الثانی یکون المحمول بالمواطاة علیہا ہو المتصور لا التصور ویکون التصور امرا مغایرا لہا متعلقا بہا فیرجع الی القول
بان التصور ہو الحالة الادراکیة وعلی الاول یلزم ان تکون المبادی محمولة علی ما لیس عینہا ولا ذاتیا لہا ولا حصة او فردا منہا
بالمواطاة وقد تقرر ان المبادی لا تحمل علی ما لا یتحد معہا بالذات الا بالاشتقاق ولما بطل الاحتمال الثانی من الشقین الاولین
تعین الاول وہو ان یکون حمل التصور علی التصدیق حملا بالذات فیکون التصور متحدا مع التصدیق بالذات فلا یکون التصور
والتصدیق حقیقتین متباینتین بالذات فالشبہة غیر مندفعة بما ذکروا ما ثانیا فلان صورة الاذعان القائمة بالذہن شخص
ذہنی والتصدیق اعم منہ وحمل الاعم علی الاخص حمل شائع متعارف ولیس حملا اولیا کما زعم واما ثالثا فلانا اذا تصورنا نوعا
من التصدیق کالیقین او الظن مثلا وحصل صورة الیقین او الظن فی الذہن فلا یتمشی ان یقال ان صدق التصدیق
علیہا صدق اولی کیف وصدق الجنس علی ما تحتہ من الانواع لیس اولیا بل ہو شائع متعارف وقد اعترف بان معنی التباین
بین التصور والتصدیق ان لا یصدق کل واحد منہما بالحمل الشائع علی ما یصدق علیہ الآخر کذلک وقد لزم صدق التصدیق
والتصور علی صورة نوع التصدیق بالحمل الشائع المتعارف فانقیل صدق التصدیق علیہا حمل شائع متعارف ذاتی وصدق التصور
علیہا حمل شائع عرضی ومعنی تباینہما ان لا یصدق کل واحد منہما بالحمل الشائع علی ما یصدق علیہ الآخر بذلک النحو من الحمل وہہنا
قد اختلف نحو الحمل قلنا صدق التصور علی الصورة الذہنیة لا یمکن ان یکون صدقا عرضیا لان العلم والتصور ہو الصورة ولیس
امرا مغایرا لہا عارضا ایاہا والا کان ذلک انکارا لکون العلم ہو الصورة واما رابعا فلان قولہ والسر فیہ کلام لا معنی لہ فانہ ان اراد

بقوله ان التصور المطلق عرضی لما عرضه ان التصور المطلق عرضی للصورة الذهنیة فہذا لا یعقل الا اذا کان التصور غیر الصورة الذهنیة
والکلام علی تقدیر القول بکون العلم ہو الصورة علی ان العرضی ہو الخارج المحمول بالمواطات والمبادی لا تحمل بالمواطات علی
غیرہا حملا عرضیا فلا یحمل التصور علی معروضه بالمواطات فلا یکون عرضیا له ہذا مع ما فی کلامه من اطلاق العروض علی التعلق
فان التصور متعلق بالصورة الذهنیة ولیس عارضا لها لانه قائم بالذہن لا بالصورة حتی یکون عارضا للصورة وان اراد به معنی
آخر فلیصور اولا حتی ینظر فیه وقوله والاذعان ذاتی لجزئیاته مسلم لکن التصور ایضا ذاتی لجزئیاته وبالجملة فلا فرق بین صدق التصور
علی التصورات الخاصة وبین صدق التصدیق علی التصدیقات الخاصة فان التصور والتصدیق نوعان من الادراک فصدقهما
علی افرادہما علی نحو واحد وان بنی الکلام علی ان الاذعان لیس قسما من الادراک کما ہو مذہبنا وقیل بکون العلم ہو الصورة المتحدة
مع المعلوم فالاشکال علی ہذا التقدیر ایضا باق بحاله اذ علی ہذا یکون التصور متحدا بالذات مع حقیقة الاذعان مع تباین حقیقة العلم
وحقیقة الاذعان **قوله** فانها من حیث الحصول فی الذہن معلوم ومن حیث القیام علم اعلم انہم کما اختلفوا فی حقیقة العلم اختلفوا
فی المعلوم فذہب[۱] المتکلمون النافون للوجود الذہنی الی ان العلم قد یتعلق بالموجود المنحصر عندہم فی الموجود الخارجی وقد یتعلق
بالمعدوم الخارجی الذی ہو معدوم محض عندہم وذہب[۲] الجمہور الفلاسفة القائلین بان الاشیاء حاصلة فی الذہن بانفسها و
ان العلم ہو الصورة الحاصلة فی الذہن الی ان الحاصل فی الذہن من حیث انه قائم بالذہن مکتنف بالعوارض الذهنیة علم[۳]
ومن حیث ہو ہو مع قطع النظر عن قیامه بالذہن واکتنافه بالعوارض الذهنیة معلوم وبعضہم[۴] الی ان ما فی الذہن من حیث الحصول
فی الذہن معلوم ومن حیث القیام به علم وبعضہم[۵] الی ان الصورة المعروضة للعوارض الذهنیة معلوم ومجموع المعروض والعوارض
علم وذہب[۶] العلامة القوشجی الی ان الاشیاء حاصلة فی الذہن من دون قیام به ہی التی یتعلق بها العلم فہی المعلومة وذہب
الصدر[۷] الشیرازی الی ان صور الاشیاء قائمة بانفسها بابداع النفس ایاہا وہی المعلومات وذہب[۸] القائلون بان العلم ہو شبح
الشیٔ الی ان المعلوم ذو الشبح وذہب[۹] بعضہم الی ان المعلوم ایضا ہو شبح لکن مع قطع النظر عن قیامه بالذہن وذہب[۱۰] خاتم الحکماء
المحصلین قدس سرہ الی ان المعلوم قد یکون موجودا بوجود یترتب علیه الآثار وقد یکون معدوما ثابتا ثبوتا متغایر اللوجود لا یترتب علیه
الآثار فی عالم آخر لا فی الذہن وذہب[۱۱] القائلون بان العلم ہو الحالة الادراکیة مع القول بحصول الاشیاء بانفسها فی الذہن
الی ان الصورة القائمة بالذہن المتحدة مع ذی الصورة ہی المعلومة حقیقة والحق ان المعلوم ای متعلق العلم بالذات ہو الحالة
الانجلائیة التی حققناہا ہو الشبح القائم بالذہن وربما تشبث[۱۲] البعض کامام المتکلمین بان المعلوم ہو ما فی الاذہان العالیة
من الصور فہذه اثنا عشر مذاہب فاما المذہب الاول فہو باطل بالبداہة کیف وما یتعلق به العلم یجب ان یکون شیئا والمعدوم
الصرف لاشیٔ محض واللاشیٔ المحض کیف یتعلق به العلم وایضا ما یتعلق به العلم یجب ان یکون منکشفا متمیزا عند العالم وتمیز المعدوم

الصرف باطل فی الواقع وعند ہولاء ایضاً فالحق ان ما یتعلق بہ العلم یجب ان یکون لہ نحو من الثبوت قطعاً فلینظر انہ ما ہو فنقول اما علم الواجب سبحانہ وعلم الممکن بذاتہ وصفاتہ قد مر الکلام فیہ ولا کلام فیہ ہہنا انما الکلام ہہنا فی ان متعلق العلم فی علم الاشیاء الغائبۃ عن المدرک ما ہو فالعلم لما کان صفۃ ذات اضافۃ وتعلق بالمعلوم مستوجبۃ لانکشافہ وتمیزہ من دون ان یتوقف تعلق العلم بہ علی اعتبار معتبر وفرض فارض ولحاظ لاحظ وجب ان یکون متعلقہ موجوداً اما فی الخارج او فی الذہن ولا یتوقف وجودہ علی خصوص اعتبار ولحاظ ثم تعلق العلم بالشئ غیر مرہون علی وجودہ فی الخارج اذ العلم لا ینتفی بانتفاء الموجود الخارجی فالموجود الخارجی لیس متعلق العلم بالذات فمتعلق العلم بالذات ہو الموجود فی الذہن لا من حیث انہ ملحوظ بخصوص لحاظ کیف ولو کان متعلق العلم ہو الموجود الذہنی من حیث اعتبارہ بخصوص الملاحظۃ لزم انتفاء تعلق العلم اذا لم یلاحظ الموجود الذہنی بخصوص تلک الملاحظۃ والتالی صریح البطلان فما اشتہر من ان الصورۃ الذہنیۃ من حیث انہا مکتنفۃ بالعوارض الذہنیۃ علم ومن حیث ہی مع قطع النظر من الاکتناف بالعوارض الذہنیۃ معلوم فی غایۃ السخافۃ اذ الموجود فی الذہن بلا اعتبار المعتبر صورۃ واحدۃ وشئ واحد لکن العقل بضرب من التحلیل ونحو من الملاحظۃ یحلل ذلک الموجود الی المہیۃ من حیث ہی ہی والتشخص ولیس ہناک موجودان المہیۃ من حیث ہی ہی والتشخص ای المہیۃ الملحوظۃ بالعوارض وانما الموجود ہناک شئ واحد فلا یصح ان یکون ہو العلم والمعلوم معاً کیف والعلم والمعلوم متضائفان فیجب ان یکون مصداق احدہما مغایر المصداق الآخر ولا یکفی التغایر اللحاظی بین مصداقیہما بعد تحقق المصداق اذ المتضائفان یجب التغایر بینہما فی مرتبۃ المصداق والا کان مصداقہما واحداً فلا یکونان متقابلین وکذا ما ذکرہ المص من ان الصورۃ العلمیۃ من حیث الحصول فی الذہن معلوم ومن حیث القیام بہ علم غیر معقول اذ وجود الصورۃ العلمیۃ فی الذہن ہو الحلول فیہ والقیام بہ ولیس لہا فی الذہن وجودان یسمی احدہما بالحصول والآخر بالقیام حتی یکون الموجود باحدہما معلوماً والموجود بالوجود الآخر علماً وان ارید بہ ان الصورۃ العلمیۃ وان کان لہا فی الذہن وجود واحد لکن لہ اعتباران الاول اعتبار انہ ظل للوجود العینی والثانی اعتبار انہ قیام صفۃ بالذہن ووجودہ بہذا الاعتبار وجود اصلی فہی من حیث انہا موجودۃ بالنحو الاول معلوم ومن حیث انہا موجودۃ بالنحو الثانی علم فہذا ایضاً باطل لان ہذا التغایر تغایر اعتباری متاخر عن تحقق مصداق العلم والمعلوم فلا یکفی ہذا التغایر لتحقق العلم والمعلوم اذ تحققہما غیر متوقف علی الاعتبارات التابعۃ للملاحظۃ فقد وضح ان القول بکون شئ واحد علماً ومعلوماً باطل فبطل المذہب الثانی والثالث والسادس والثامن فانہا سواسیۃ فی القول بکون الشئ الواحد علماً ومعلوماً بجہتین اعتباریتین وقد ابطلنا ذلک ثم قول من قال ان الشئ الحاصل فی الذہن من حیث ہو ہو معلوم ومن حیث الاکتناف بالعوارض الذہنیۃ علم باطل بوجہ آخر وہو انہ لو کان المعلوم ہو الشئ الحاصل فی الذہن من حیث ہو ہو لزم ان لا یتعلق العلم بالشخص فلا یکون الشخص معلوماً لان المعلوم ہو الشئ من حیث ہو ہو والشئ من حیث ہو ہو لیس بشخص

والثانی ظاهر البطلان و ما یقال من ان التشخص الخارجی یحصل بعینه فی الذهن مع تشخصه الخارجی والوجود الذهنی یعرضه
فعلمه هو ذلک التشخص الحاصل فی الذهن من حیث انه قائم به و معلوم ذلک العلم هو التشخص مع عزل النظر عما عرضه من الوجود
الذهنی من افاحش الاباطیل فان انتقال التشخص الخارجی الی الذهن قد ابطلناه فیما سبق علی انا قد نعلم بعض الاعراض
الموجودة فی الخارج المتشخصة بالتشخص العینی بما هی کذلک ولا نعلم معها موضوعاتها اذ لا تلازم بین علمها و علم موضوعاتها فعلم
تلک الاعراض الجزئیة ان کان بحصول تلک الاعراض الشخصیة بما هی کذلک و کانت تلک الاشخاص من حیث قیامها بالذهن
علما مع عزل النظر عن ذلک معلوما کما تتفوه به لزم انتقال العرض عن موضوعه و هو باطل اجماعا فلا سبیل هناک الی
القول بانتقال الاشخاص الخارجیة باعیانها الی الذهن واما المذهب الرابع فهو وان کان فیه القول بکون الصورة المعروضة
للعوارض الذهنیة معلوما صحیحا کما ستحققه لکن القول بان العلم هو المجموع المرکب من العارض والمعروض باطل لان المجموع
المرکب من العارض والمعروض حقیقة اعتباریة غیر مندرجة تحت مقولة والعلم لیس کذلک علی انه لیس فی الذهن موجودان
احدهما الصورة المعروضة للعوارض الذهنیة والآخر المجموع المرکب من العارض والمعروض حتی یکون احدهما معلوما والآخر
علما وانما تحقق هذین معا فی الذهن باعتبار العقل فیلزم ان یکون تحقق مصداق العلم والمعلوم متوقفا علی الاعتبار واما المذهب
الخامس فسیاتی الکلام علیه عنقریب و اما المذهب السابع فهو ایضا باطل لان ذو الشبح قد یکون معدوما فکیف یتعلق به العلم واما المذهب
التاسع فانی الی هذه الغایة لم احصله اما اولا فلانه لا یعقل الفرق بین الثبوت والوجود ولا یفهم معنی کون المعدوم ثابتا کما
فصل فی مقامه و اما ثانیا فلانا حققنا فیما سبق ان مصداق الوجود نفس المهیة فما لیس موجودا لیس له مهیة و ذات فکیف
یتعلق به العلم واما ثالثا فلان ثبوت المعدومات لیس فی الذهن بل فی عالم آخر کما اعترف به صاحب المذهب فمفهومات الممتنعات
العقلیة کمفهوم شریک الباری واجتماع النقیضین ان کانت ثابتة فلا یکون ثبوتها فی الذهن بل فی عالم آخر فاما ان تکون ثابتة
فی محل غیر مدرک فهذا غیر معقول او ثابتة لا فی محل فیلزم ثبوت شریک الباری واجتماع النقیضین وغیرهما و هذا من البطلان فی
حد تحاشی من ارتکابه الهمج العائلة من المعتزلة ایضا فضلا عن اهل التحصیل واما رابعا فلانه اما ان یکون کل ما یتعلق به العلم
ثابتا او لا یکون کذلک علی الثانی یلزم تعلق العلم باللاشئ الصرف ولا یرجع القول بثبوت المعدومات الی طائل وعلی الاول یلزم
ان یکون للمهیة المادیة من حیث هی ایضا ثابتة لانها ایضا مما یتعلق به العلم فاما ان یکون الماهیة من حیث هی ثابتة بلا تشخص فیلزم
ثبوت المهیة المجردة وهو غیر معقول او یکون لها تشخص فاما ان لا یکون هی بحسب ذلک التشخص مکتنفة بالعوارض المادیة کما
هی حین وجودها فالقول بانها ثابتة لا موجودة سخیف باطل و مع ذلک فلیست المهیة من حیث هی ثابتة علی هذا التقدیر
بل الثابتة هی المهیة المخلوطة والکلام فی علم الماهیة من حیث هی هی او لا تکون بحسب ذلک التشخص مکتنفة بالعوارض المادیة

بل بحسب ذلک التشخص مجردة عن المادة وعوارضها فیکون ذلک قولا بما نقل عن بعض الاوائل من انه لکل نوع مادی فرد باقٍ ومجرد
ویبطل ذلک بما ابطل به مذهبهم ومع ذلک فلم یکن الماهیة من حیث هی هی التی فرضناها متعلق العلم ثابتة ولا یمکن ان یجری
مثل هذا الکلام فی وجود الماهیة من حیث هی هی فی الذهن لان الذهن ظرف للخلط والتعریة باعتبارین بخلاف الخارج وبالجملة
فمفاسد هذا الرای اکثر من ان تحصی واظهر من ان تخفی واما الثانی عشر وهو ما تشبث به الامام فانه ایضا باطل لان الضرورة
حاکمة بان ما یتعلق به علم مدرک یجب ان یکون متمیزا بنحو وجوده عند ذلک المدرک وان الصور المرتسمة فی الاذهان العالیة لیست
حاضرة عند مدارکنا حتی یکون هی متعلقات علومنا وایضا یتکلم فی العلم بالجزئیات المادیة فصورها غیر مرتسمة فی تلک الاذهان
عندهم فلا یمکن ان یکون متعلق ذلک العلم هی الصور المرتسمة فیها واما ما قیل فی ابطال کون الصور المرتسمة فیها متعلقات
علومنا من انا نعلم بدیهة ان علومنا لا تنتفی ولو فرض انتفاء تلک الاذهان وما فیها ففی غایة السقوط لان تلک الاذهان مع ما فیها
علل لنا ولعلومنا عندهم فعلی فرض انتفائها کیف لا ینتفی علومنا فتلک البدیهة بدیهة الوهم واذ قد بطلت المذاهب العشر بقی
مذهبان متفقان فی ان متعلق العلم حقیقة هو الصورة القائمة بالذهن احدهما مذهب من یری انها متحدة مع ذی الصورة
بالحقیقة والثانی انها مغایرة لها بالحقیقة محاکیة لها والاول باطل بما مر منا من ابطال حصول الاشیاء بانفسها فی الذهن
فتعین الثانی وهو ان متعلق العلم بالذات وهو الحالة الادراکیة التی قدم تحقیقها وسیاتی ایضا ان شاء الله تعالی هو الشبح القائم
بالذهن واما تعلق العلم بذی الشبح فانما هو بالعرض بواسطة الشبح وکما ان ذا الشبح معلوم بالعرض بمعنی ان العلم متعلق بما یحاکیه
کذلک هو موجود بالعرض بوجود الشبح بمعنی ان ما یحاکیه موجود وما یتوهم من ان الشبح مباین لذی الشبح فلا یکفی تعلق العلم به لانکشاف
ذی الشبح فی غایة السقوط لما حققنا سابقا من ان مباینة الشبح لذی الشبح بالماهیة لا ینافی انکشاف ذی الشبح بالشبح وان اشتبه
علیک الامر فاعتبر بالصورة منطبعة فی المرآة منعکسة من شخص لا تراه وانت تری صورته المنطبعة فی المرآة فینکشف لک ذلک الشخص
بواسطة تلک الصورة التی هی شبح ذلک الشخص فای استبعاد فی انکشاف الشیء بواسطة شبحه المغایر له بالحقیقة المحاکی ایاه فلا
بعد فی ان یکون المفهوم الحاصل فی اذهاننا من الانسان مثلا مع کونه شبحا مباینا بالذات للانسان محاکیا ایاه کاشفا لحقیقة
الانسان ولما کان من الوجدانیات التی لا یکاد ینکرها الا متعصبة العامة من المتکلمین ان حقیقة الانسان لا ینکشف عندنا
الا بمفهومه الحاصل لنا فی الاذهان وقد اقمنا البرهان فیما سبق علی امتناع حصول الحقائق بانفسها فی الذهن وعلی ان المفهوم
الحاصل من الشیء لیس علما به بل العلم حالة مغایرة له ثبت ان هذا المفهوم شبح للانسان وانه متعلق العلم بالذات وان الانسان
انما ینکشف بواسطته وهذا هو الذی نحن بصدده وما استدل به بعض الاذکیاء من المتاخرین علی ان المعلوم بالذات هو الشیء
من حیث هو هو لا الصورة القائمة بالذهن من انه لو کان المعلوم بالذات هو الصورة القائمة بالذهن من حیث الانکشاف

بالعوارض الذہنیۃ لم یتصور انکارا لوجود الذہنی ولم یحتج الی اثباتہ بالدلیل وبنی علی ذلک ان الصورۃ من حیث الاکتناف بالعوارض
الذہنیۃ علم حصولی معلومۃ الشئ من حیث ہو ہو والعلم المتعلق بہا علم حضوری ففی غایۃ السقوط لانہ ان اراد ابطال کون مفہوم
الصورۃ من حیث الاکتناف بالعوارض الذہنیۃ معلوما بالذات ای مفہوم المحیث من حیث ہو محیث فنسلم انہ لیس متعلق بالذات
للعلم المتعلق بذی الصورۃ بالعرض کیف وکثیرا ما ینکشف لنا ذو الصورۃ ولا یخطر ببالنا مفہوم ہذا المحیث ولا یتعلق علمنا بہ
ومن المستحیل تعلق العلم بذی الصورۃ الذی ہو معلوم بالعرض من دون ان تعلق العلم بما ہو معلوم بالذات لکن لا یلزم من
ذلک ان یکون المعلوم بالذات ہو الشئ من حیث ہو ہو ولم یجوز ان یکون المعلوم بالذات مصداق ہذا المفہوم ومنشاء انتزاعہ
وہو الصورۃ الشخصیۃ القائمۃ بالذہن المکتنفۃ بالعوارض الذہنیۃ وایضا علی ہذا التقدیر لا یستقیم القول بکون الصورۃ من حیث
الاکتناف بالعوارض الذہنیۃ علما حصولیا بالشئ کیف ومفہوم ہذا المحیث من حیث انہ محیث لیس علما حصولیا بالشئ اذ کثیرا ما نعلم
الشئ وینکشف ہو عندنا ولا یوجد ہذا المفہوم فی الذہن ومن المحال انکشاف المعلوم بدون العلم ولا یصح القول بکون العلم المتعلق
بہ حضوریا اذ لا حضور لہذا المفہوم بنفسہ عند العقل بل العلم بہ یتوقف علی انتزاعہ لا سیما وقد نص ہذا القائل علی ان الذات الماخوذۃ
مع الحیثیۃ امر اعتباری یعتبرہ العقل فالعلم المتعلق بہا علم حصولی وان اراد ابطال کون مصداق ہذا المفہوم اعنی الصورۃ القائمۃ
بالذہن معلوما بالذات فاستدلالہ فی غایۃ السخافۃ اما اولا فلان ہذا القائل بنفسہ قائل بان علم الصورۃ القائمۃ بالذہن علم حضوری
وانہا معلوم العلم الحضوری بالذات مع ان ہذا الاستدلال جار ہہنا ایضا فما ہو جوابہ فہو جوابنا واما ثانیا فلانا نحل ہذہ العقدۃ و
نقول ان الشئ انکان متعلق العلم بالذات فلا یجب ان یکون معلوما بجمیع عوارضہ ووجوہہ فیجوز ان یکون متعلق العلم بالذات ہو
الصورۃ الموجودۃ فی الذہن ای ما ہو مصداق الموجود الذہنی ولا یکون وجودہ الذہنی معلوما اذ لیس علم تلک الذات التی ہی
مصداق الموجود الذہنی عین العلم بالوجود الذہنی ولا استلزم لہ ولو کان الامر کما زعم لامکن ان یستدل علی ان النفس لیست
مجردۃ ولا بسیطۃ بان النفس معلومۃ بالعلم الحضوری قطعا فمتعلق ذلک العلم انکان ہو النفس المجردۃ البسیطۃ لزم ان یعلم بعلمہا التجرد
والبساطۃ ایضا لکن التالی باطل والا لما اختلف فی بساطتہا وتجردہا فالمقدم مثلہ فمتعلق ہذا العلم الحضوری لیس ہو النفس البسیطۃ المجردۃ فاذن
متعلقہ امر مرکب مادی وانت تعلم فساد ہذا الاستدلال اذ لا یلزم من کون متعلق ہذا العلم ہو النفس البسیطۃ المجردۃ ان یکون ہی معلومۃ
بجمیع اوصافہا من البساطۃ والترکیب المادیۃ والتجرد مثلا فکذلک لا یلزم من کون الصورۃ الموجودۃ فی الذہن معلومۃ ان یکون
وجودہا الذہنی ایضا معلوما حتی لم یتصور انکارہ ولا یحتاج لاثباتہ الی الدلیل علی انہ لا بعد عندی فی ان یلتزم بدیہۃ الوجود الذہنی ولا
یبالی بانکار عامۃ المتکلمین فانہ تعنت صرف ہذا ولقد اطنبنا الکلام فی ہذا المقام لکونہ من مداحض الاقدام قولہ فان الحصول فی الذہن
نفس القیام بہ المشہور من مذہب الجمہور ان الحصول فی الذہن عبارۃ عن القیام ولا غبار علی ذلک عند من یقول ان

الحاصل فی الذہن شبح الشئ لا نفسہ واما علی مذہب القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن فالامر مشکل اذ یلزم ح من حصول
الحرارۃ والبرودۃ وغیرہما فی الذہن قیامہا بہ وہو مستلزم لکون الذہن حارا وباردا اذ مناط صدق المشتق علی شئ قیام المبدأ
بہ ویلزم ح عرضیۃ الجواہر کما سیاتی فلورود ہذہ المعضلات ذہب العلامۃ القوشجی الی ان الحصول فی الذہن غیر القیام بہ وانہ
کحصول الشئ فی الزمان والمکان وذہب الصدر الشیرازی الی ان النفس مبدعۃ للصور الذہنیۃ وہی لیست قائمۃ بہا بل ہی
قائمۃ بانفسہا فی عالم وراء عالم الاعیان ووراء عالم المثال فانہ عالم شریف عقلی وتلک الصور بہا تکون فیہ جزافیۃ وہذان المذہبان
باطلان اما اولا فلانہ لو لم یکن الذہن محلا للصور الذہنیۃ لزم قیام الصور الذہنیۃ الماخوذۃ من الاعراض بانفسہا عند العلم بہا
اذ الوجدان السلیم لا یفرق بین حصول الاعراض فی الذہن وبین حصول الجواہر فیہ بان یکون حصول الاعراض فیہ علی نحو وجودہا
فی الموضوعات وحصول الجواہر فیہ علی نحو آخر وراء الحلول والقیام فح یلزم قیام الاعراض حین حصولہا فی الذہن بانفسہا ولزوم جوہریۃ الصور العرضیۃ لیس
باہون من لزوم عرضیۃ الصور الجوہریۃ علی انہم معترفون بقیام الصور الذہنیۃ العرضیۃ بانفسہا حیث حاولوا دفع الشبہ المورودۃ علی الوجود الذہنی بانکار قیام الحرارۃ
والبرودۃ وغیرہما بالذہن فیلزمہم القول بقیام الاعراض بانفسہا باعترافہم فلا مجال لان یقال لعل اصحاب ہذا المذاہب لا
یقولون بحصول الاعراض بانفسہا فی الذہن علی انہم ان قالوا بان الصورۃ الذہنیۃ متحدۃ مع ذوات الصور بالحقیقۃ لزمہم
القول بقیام الاعراض بانفسہا عند حصولہا فی الذہن کما ذکرنا وان قالوا بان الصور اشباح مباینۃ لذوات الصور فلا حاجۃ
الی انکار حلول الصور الذہنیۃ فی الذہن اذ ح لا یلزم المحذورات التی اضطرتہم الی انکار القول بذلک ولعلک قد تحدست
مما ذکرنا سقوط ما حاولوا من دفع الشبہ لان علم الحرارۃ والبرودۃ مثلا بدون العلم بالاجسام ممکن قطعا فاذا حصلت الحرارۃ
والبرودۃ فی الذہن فاما ان تکونا قائمتین بانفسہما وہو باطل اذ قیام العرض بنفسہ محال او قائمتین بالذہن فیلزم کون الذہن
حارا وباردا واما ثانیا فلان الصور الذہنیۃ الجوہریۃ اما ان یکون ہی الجواہر الموجودۃ فی الخارج باعیانہا حتی یکون الصورۃ وذو الصورۃ
متحدین بالتشخص فذلک صریح البطلان اذ الصور الذہنیۃ متعددۃ بتعدد الاذہان ولا معنی لتعدد الواحد بالتشخص والصور لا یترتب
علیہا الآثار الخارجیۃ بخلاف اعیان الموجودات الخارجیۃ لا سیما عند الصدر فان الصور مبدعۃ بابداع النفس عندہ والموجودات
الخارجیۃ التی ہی ذوات الصور لیست کذلک او یکون الصور الذہنیۃ الجوہریۃ امثالا للموجودات الخارجیۃ متحدۃ معہا بحسب الماہیۃ
فاما ان یکون تلک الامثال القائمۃ بانفسہا الموجودۃ فی الذہن قدیمۃ وہو باطل لحدوث الاذہان والنفوس او تکون حادثۃ
فیلزم حدوث جواہر غیر محصورۃ بلا سبق مادۃ وہو خلاف ما تقرر فی مدارکہم واما ثالثا فلان الذہن قد یلاحظ الماہیۃ
المادیۃ من حیث ہی ہی مع عزل اللحظ عن العوارض المادیۃ فاما ان یکون الماہیۃ المادیۃ الملحوظۃ بہذا
اللحاظ قائمۃ بنفسہا مجردۃ عن العوارض الشخصیۃ فیلزم وجود الماہیۃ المجردۃ او قائمۃ بنفسہا مخلوطۃ

بتشخص غیر مادی وعوارض غیر مادیة فیکون ذلک تحولا بما نقل عن بعض الاقدمین من انه یوجد لکل نوع مادی فرد مادی تتغیر وفرد مجرد لا یتغیر ولا یتبدل فیبطل بما بطل به ذلک القول فی مقامه وبالجملة فسخافة هذین المذهبین اظهر من ان تخفی **قوله** الاتری انهم استدلوا استدل الفلاسفة علی بساطة النفس بانها تعقل البسیط الذی لاجزء له کالوحدة والنقطة فیجب ان لاتکون منقسمة اذ لو انقسمت لزم انقسام ما هو حاصل فیه کالوحدة والنقطة اذ انقسام المحل مستلزم لانقسام الحال فالم یکن الحصول فی النفس عبارة عن الحلول فیها لم یلزم من انقسامها انقسام ما هو حاصل فیه ولا یخفی ان هذا الاستدلال انما یدل علی ان الحصول فی الذهن عبارة عن الحلول فیه عند المستدلین بهذا الاستدلال لا علی ان الحصول فی الذهن هو الحلول فیه فی الواقع فاللازم ان لایستقیم القول بکون الحاصل فی الذهن معلوما والقائم به علما علی رای هؤلاء لا ان لایصح فی الواقع فلا یلزم ان لایصح قول المص فی الواقع اذ لا قطع بصحة الاستدلال فی الواقع والعلامة القوشجی معترض علی هذا الاستدلال بان الحصول فی الذهن لیس عبارة عن الحلول فیه حتی یلزم من انقسام النفس انقسام ما هو حاصل فیها فما ذکره الشارح لیس حجة علی العلامة القوشجی وایضا صحة هذا الاستدلال لاینافی صحة قول المص لان المص یظن ان الصورة کما انها حاصلة فی الذهن قائمة به ایضا وهی من حیث الحصول فیه معلوم ومن حیث القیام به علم فهو لاینکر قیام الصورة بالذهن وحلولها فیه حتی لایستقیم الاستدلال المذکور علی رایه بل انما یقول ان للصورة مع قیامها بالذهن حصولا فی الذهن وراء القیام به فالوجه ان یقرر الایراد المصدر بقوله فان اوهم الخ بان کلام المص مبنی علی ان للصورة الذهنیة حصولا فی الذهن وراء القیام به وهو غیر معقول لان الحصول فی الذهن هو الحلول فیه والحلول فیه هو القیام به فالصورة من حیث الحصول فی الذهن هی الصورة من حیث القیام به وهی علم حصولی ومعلوم للعلم الحضوری ویسقط قوله الاتری الی آخره من البین ویثبت اتحاد الحصول والحلول بما علمناک فی الدرس السابق من انه لایعقل الحصول فی الذهن بدون الحلول فیه فافهم **قوله** قیل لک حاصله الفرق بین الحصول وبین القیام بان الاول وجود ظلی والثانی وجود اصلی فالصورة باعتبار الحصول فی الذهن معلوم وباعتبار القیام به علم وفیه نظر من وجهین الاول ان الموجود فی الذهن صورة واحدة وشئ واحد والشئ الواحد یستحیل ان یوجد بوجودین ظلی واصلی فلا یمکن ان یقال الصورة الذهنیة من حیث الوجود الظلی معلوم ومن حیث الوجود الاصلی علم فان قیل هی موجودة بوجود واحد هو ظلی باعتبار واصلی باعتبار قلنا الوجود یساوق التشخص فوجود کل شئ بدون تشخصه غیر معقول فالصورة الذهنیة بما هی موجودة بالوجود الظلی یکون شخصا قائما بالذهن حالا فیه فالصورة بما هی موجودة بالوجود الاصلی اما ان یکون هی ذلک الشخص بعینه فلا فرق بین القائم والحاصل والقیام والحصول ولا بین العلم والمعلوم وتغایر الاعتبارات المفروضة بعد تحقق مصداق العلم والمعلوم غیر مجد کما سبق تحقیقه او لایکون هی ذلک الشخص بعینه بل یکون شخصا آخر وهو صریح البطلان اذ الموجود فی الذهن من الشئ الواحد صورة واحدة بالبداهة وما قال بعض الشراح ان الموجود الذهنی بما لایعتبر فیه جهة القیام بالذهن ویعتبر معه الوجود مع قطع النظر عن تلک الجهة غیر محصل اذ الوجود

الذہنی تشخص البتۃ والتشخص اما نفس الوجود الخاص او مساوق لہ والوجود الخاص للصورۃ الذہنیۃ ہو حلولہا فی الذہن
وقیامہا بہ فما لا یعتبر فیہ جہۃ القیام بالذہن لیس شخصا فلیس موجودا ہہنا الا ان یقال انہ اراد بالموجود الذہنی المہیۃ الملحوظۃ
من حیث ہی ہی وہی بحسب خصوص ہذا اللحاظ لیس شخصا وان کانت فی الواقع شخصا لکن لا یلائم ذلک قولہ ولیعتبر معہ الوجود
اذ المہیۃ الملحوظۃ من حیث ہی ہی لما یعتبر معہا الوجود ایضا الثانی ان القول بان للصورۃ وجودا ظلیا لا یترتب علیہا الآثار و
وجودا اصلیا یترتب علیہ الآثار غیر معقول لانہ ان ارید بالآثار التی نفی ترتبہا عن الوجود الظلی وحکم بترتبہا فی الوجود الاصلی
الآثار التی تترتب علی وجود ذی الصورۃ فی الخارج فلا یخفی ان تلک الآثار لا تترتب علی وجود الصورۃ فی الذہن اصلا سواء
قیل بکونہا موجودۃ بوجود اصلی او بکونہا موجودۃ بوجود ظلی فان صورۃ النار الحاصلۃ فی الذہن لیست حارۃ ولا محرقۃ وان ارید
بالآثار الآثار التی ہی وراء آثار ذی الصورۃ فلا ریب ان الوجود مطلقا مبدء للآثار مطلقا فالوجود الظلی ایضا مبدء للآثار فلا
معنی لنفی ترتب الآثار عن الوجود الظلی ہو ما یقال من ان الصورۃ القائمۃ بالذہن من حیث اکتنافہا بالعوارض الذہنیۃ مبدء
للآثار الخارجیۃ کالانکشاف والحزن والسرور فی غایۃ السقوط اذ تلک الآثار انما تترتب علی ما ہو العلم حقیقۃ وہی الحالۃ الادراکیۃ
علی ما ہو الحق وہو مذہب المص لا علی الصورۃ القائمۃ بالذہن ومن العجائب ما وقع عن بعض الاذکیاء من المتاخرین من
ان الصورۃ من حیث الاکتناف بالعوارض الذہنیۃ موجودۃ فی الخارج لانہا صفۃ انضمامیۃ للنفس فلا بد من تحققہا فی ظرف
وجود الموصوف بخلاف ماہیۃ الصورۃ من حیث ہی ہی فہی معلومۃ بالعلم الحصولی ولیست صفۃ للنفس ولا موجودۃ فی الخارج
وانت تعلم انہ لا وجود للصورۃ خارج المشاعر وان کان مرادہ بالوجود فی الخارج ما یعم الوجود فی الذہن فلا حاجۃ الی الاستدلال
علیہ اذ لا کلام فی وجود الصورۃ من حیث الاکتناف بالعوارض الذہنیۃ فی الذہن وکونہا صفۃ انضمامیۃ للنفس لا یستلزم
وجودہا فی الخارج اذ الاتصاف الانضمامی یتصور بان یکون الموصوف ہو الذہن والصفۃ ہی الصورۃ الموجودۃ فی ذلک
الذہن بوجود مغایر لوجودہ ولما کانت الصورۃ من حیث الاکتناف بالعوارض الذہنیۃ صفۃ قائمۃ بالذہن کانت ماہیتہا
من حیث ہی صفۃ قائمۃ بالذہن اذ حلول الفرد مستلزم لحلول الطبیعۃ بل ہو عین حلول الطبیعۃ کما سیاتی ان شاء اللہ تعالی
فلو صح ما ذکرہ کان معلوم العلم الحصولی ایضا صفۃ للنفس موجودۃ فی الخارج فافہم **قولہ** ویحتمل جواب آخر بعد تسلیم ان الحصول
فی الذہن ہو القیام بہ حاصلہ ان حیثیۃ الحصول فی المعلوم تعلیلیۃ وفی العلم تقییدیۃ فالشیٔ معلوم لاجل انہ حاصل فی
الذہن وہذا صحیح قطعا **قولہ** فانقلبت لما ذہب القوم الی ان الاشیاء حاصلۃ فی الذہن بانفسہا وکان الحصول فی
الذہن ہو الحلول فیہ ورد علیہم ان الجوہر اذا حصل فی الذہن صار قائما بہ حالا فیہ فیکون عرضا واللازم باطل وہذا احد ما عولنا
علیہ فی ابطال القول بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن واجاب عنہ الشیخ فی الٰہیات الشفاء بما حاصلہ ان معقول الجوہر جوہر

بمعنی انہ الموجود فی الاعیان لافی موضوع ای مہیۃ من حقہا ومن شان وجودہا فی العین ان تکون غنیۃ عن الموضوع فالجوہر
المعقول حین ہو فی العقل جوہر وعرض معا فانہ بالفعل موجود فی موضوع ہو الذہن والیضا من حقہ اذا وجد فی الاعیان ان لا
یکون فی موضوع وہذا کان الحرکۃ حقیقتہا انہا کمال اول لما ہو بالقوۃ من جہۃ ما ہو بالقوۃ مع انہا لیست فی العقل بہذہ الصفۃ
حتی یلزم ان یکون العقل متحرکا بقیامہا بہ بل حتی حدہا انہا مہیۃ من حقہا فی الاعیان ان یکون کمالا لما ہو بالقوۃ وہذا صادق
علی المعقول منہا وضرب الشیخ لذلک مثلا فی المحسوسات وہو ان المقناطیس حجر من شانہ جذب الحدید اذا صادفہ مع انہ اذا کان
فی الکف لا یجذبہ وہو فی الکف فہو اذا لم یجذبہ وہو فی الکف لم ینسلخ عن کونہ مقناطیسا فقد تلخص من ہذا ان معقول الجوہر جوہر
وان کان عرضا ایضا ہذا خلاصۃ کلامہ ونحن لا نحصلہ لان الشیخ نفسہ معترف بان الصورۃ العقلیۃ الجوہریۃ عرض فی النفس وقد نص
ہو وغیرہ من رؤساء الفلسفۃ علی ان الفرق بین العرض والصورۃ الحالۃ فی الہیولی ہو ان العرض بنفس طباعہ مفتقر الی المحل
والصورۃ لطباعہا غیر مفتقرۃ الیہ انما تفتقر الیہ بحسب خصوصیۃ تلحقہا فلو کانت الصورۃ العقلیۃ الجوہریۃ عرضا فی النفس کانت
بنفس طبیعتہا واصل حقیقتہا مفتقرۃ الی موضوع مطلق فکیف یکون جوہرا بحسب حقیقتہا ولو افتقرت طبیعتہا المرسلۃ الی الموضوع المطلق استحال
ان یوجد ما ہیتہا لافی موضوع فلما یوجد فرد من افرادہا قائما بنفسہ فلا یکون جوہرا اصلا ولو اغمضنا النظر عن عدم فہم عرضیۃ الصورۃ الجوہریۃ العقلیۃ فنقول
الصورۃ الجوہریۃ العقلیۃ حالۃ فی الذہن کما مر وقد اطبقت المشائیۃ علی انحصار الحال فی الصورۃ والعرض والمحل فی المادۃ والموضوع ووجود الصورۃ الذہنیۃ
فی الذہن لیس من قبیل وجود الصورۃ فی مادتہا لاستغناء الذہن عنہا فی تقومہ ولانحصار الصورۃ فی الجسمیۃ والنوعیۃ والصورۃ
الذہنیۃ لیست فی شئ منہما فوجود الصورۃ الذہنیۃ فی الذہن من باب وجود العرض فی الموضوع فہی اعراض فی الذہن
فہی محتاجۃ بحقائقہا وما ہیاتہا الی الموضوع فلا سبیل الی کونہا جواہر وایضا الفلاسفۃ المشائیۃ ومنہم الشیخ استدلوا علی ثبوت
الہیولی فی جمیع الاجسام بعد اثباتہا فی الاجسام القابلۃ للانفکاک بان طبیعۃ الصورۃ الجرمیۃ طبیعۃ نوعیۃ فاما ان تکون غنیۃ عن
الہیولی فلا تحل فیہا قط مع انہا قد ثبت حلولہا فیہا فی بعض الاجسام او یکون مفتقرۃ الیہا فلا توجد دون حلولہا فیہا فلنا ان نجری الکلام
بمثل ہذا البیان فنقول لا یخلو اما ان یکون المہیۃ الانسانیۃ مثلا غنیۃ عن الموضوع او مفتقرۃ الیہ فعلی الاول یستحیل حلولہا
فی الذہن وعلی الثانی یستحیل قیامہا بنفسہا فی الخارج ایضا وایضا سنحقق ان الحلول مصداقہ نفس حقیقۃ الحال من دون امر
زائد علیہا فلا یمکن حلول ماہیۃ جوہریۃ فی شئ من ظروف وجودہا وسنتلوا علیک فی رد جواب الشارح ما یزیدک تحقیقا وما ذکرہ من
ان ماہیۃ الصورۃ الماخوذۃ من الجوہر من حقہا انہا اذا وجدت فی الاعیان کانت لافی موضوع غیر سدید لان الصورۃ الذہنیۃ
لما کانت عرضا استحال وجودہا فی الاعیان فلا جزم بکونہا لافی موضوع علی تقدیر وجودہا فی الاعیان واما ماہیتہا فہی بنفسہا
مصداق للحلول والحاجۃ الی الموضوع کما سنحقق فلا یمکن تحققہا ایضا لافی الموضوع واما التنظیر بالمقناطیس فہو تدلیس

او المقناطيس اذ هو فی الكف لا يستحيل عليه الخروج عنها ولا مصادفته الحديد بخلاف الماهية الحاصلة فی الذهن بل التنظير الحق
هو التنظير بمثال فرس على لوح فيقال انه لو قام بنفسه كان فرسا جاريا ولا يخفى انه سخيف من القول واما التنظير بالحركة فانه غير
مستقيم اذ المفهوم الحاصل فی الذهن ليس حركة بل هو شبحها ولو كان الحاصل فی الذهن هی الحركة بنفسها كانت كمالا اولا لما
بالقوة فی الذهن ايضا ومن الاضاحيك فی هذا المقام ما قال صاحب الافق المبين من ان الصورة المعقولة من الجوهر جوهر
فی حد ذاتها بجميع الاعتبارات وان عرض لها بحسب نحو وجودها فی الذهن ان يكون وجودها الذهنی فی محل انما اللازم من
ذلك ان يكون العلم بها وهو وجودها الارتسامی عرضا لا المعلوم بالذات على الحقيقة وهو نفس جوهر الحقيقة انتهى ومثل هذا فليتعجب
المتعجبون فانه اما ان ينكر حلول الصور الذهنية الجوهرية فی الذهن فيقع فی الشناعات التی بينا فی ابطال مذهب العلامة القوشجی
والصدر الشيرازی او يعترف به فيكون الصور العقلية الجوهرية حالة فی محل مستغن هو الذهن فتكون عرضا وحجر اطلاق لفظ العرض
عليها لا يغنی شيئا فكيف يكون الصورة المعقولة من الجوهر جوهرا بجميع الاعتبارات وقوله انما اللازم من ذلك فی غاية السخافة
لان الحال فی الذهن اما ان يكون الصورة بنفسها فيكون عرضا او وجودها ولا يكون للصورة حظ من الحلول كما هو ظاهر كلامه
فهل هذا الا كما يقال الحال فی الجسم ليس هو البياض نفسه بل وجوده فلا يلزم كون البياض عرضا وايضا لو لم يكن الصور الجوهرية
حالة فی الذهن بل يكون الحال فيه وجودها لم يكن الصورة العرضية ايضا حالة فی الذهن بل يكون الحال فيه وجودها اذ الوجدان
غير فارق بين الصور الجوهرية والصور العرضية فی الحلول الذهنی فيلزم قيام الاعراض بانفسها فی الذهن بلا حلول فيه ولعله
استهولها وقع فی اول ثالثة قاطيغورياس الشفاء حيث قال الشيخ ان معقول الجوهر ربما شكك فی امره فظن انه علم
وعرض بل كونه علما امر عرض لماهيته وهو العرض واما ماهيته فماهية الجوهر انتهى وقد حققنا نحن فی كتابنا المعقود فی تحقيق حقيقة
العلم ان مراد الشيخ ليس ما توهمه واما ما توهم من ان العلم هو الوجود الارتسامی فقد ابطلنا فيما سبق **قوله** قلت عرضيتها انت تعلم
ان كون الشیٔ عرضا باعتبار الشخصية وجوهرا باعتبار الطبيعة كما توهمه مستحيل لان العرض عندهم ما احتاج الى المحل المطلق
بطبيعته المطلقة والى المحل الخاص بخصوصيته فما لا يكون طبيعته المرسلة محتاجة الى المحل لا يكون عرضا اصلا فالقول بكون
شیٔ واحد عرضا بحسب هويته الشخصية وجوهرا بحسب طبيعته المرسلة قول بالمتنافيين ثم ان المشائين قد صرحوا بامتناع حلول
شیٔ فی شیٔ ما لم يكن للشیٔ الاول حاجة ذاتية الى الشیٔ الثانی وبنوا على ذلك اثبات الهيولى فيما لا يقبل القسمة الفكية
كالافلاك بان الصورة الجسمية لما احتاجت فی بعض انحاء وجودها اعنی فيما يقبل القسمة الفكية الى مادة قابلة تكون محتاجة
اليها حيث كانت فتكون حالة فی المادة فيما لا يقبل الفك ايضا فاذا كانت الصورة العلمية الماخوذة من الجوهر حالة فی الذهن
ولو بحسب الهوية الشخصية كانت بحسب طبيعتها محتاجة الى المحل فلا مساغ للقول بكونها جوهرا بحسب الطبيعة المرسلة وما يظن

من ان حلول الفرد غیر مستلزم لحلول الطبیعۃ فلیس لہ معنی ولا ہو مطابق لکلامہم اما الثانی فلما عرفت و اما الاول فلان الفرد اذا
حل فی محل فلیس لہ وجود سوی الحلول اعنی الوجود الناعتی فاما ان یکون طبیعۃ المرسلۃ موجودۃ بعین ہذا الوجود الناعتی اولا
فعلی الاول یستلزم حلول الفرد حلول الطبیعۃ وعلی الثانی فاما ان یکون الطبیعۃ المرسلۃ موجودۃ بوجود مغایر للوجود الناعتی حتی یکون
ہناک موجودان متغایران الفرد والطبیعۃ و وجودان احدہما مستقل ہو وجود الطبیعۃ والثانی غیر مستقل ہو وجود الفرد
اولا یکون الطبیعۃ المرسلۃ موجودۃ اصلا والثانی صریح البطلان اذ لا یعقل وجود الفرد بدون الطبیعۃ والاول ایضا باطل
اما اولا فلانہ خلاف البدیہۃ و اما ثانیا فلانہ لو کان للطبیعۃ وجود مغایر لوجود الفرد فاما ان یکون الطبیعۃ فی ذلک النحو من
الوجود مجردۃ عن التشخصات فیلزم وجود المہیۃ المجردۃ او تکون متشخصۃ تتشخص فاما تتشخص ذلک الفرد فیلزم ان یکون
ذلک الفرد موجودا بوجودین الاول الوجود المستقل والثانی الوجود الناعتی او تتشخص آخر فیکون للطبیعۃ المرسلۃ فردان و قد فرضنا انہ لیس ہہنا الا فرد واحد
موجود بوجود ناعتی وطبیعۃ مرسلۃ وایضا لا یخلو اما ان یکون الطبیعۃ المرسلۃ محمولۃ علی ذلک الفرد اولا والثانی یستلزم ان لا یکون ذلک الفرد فردا لتلک الطبیعۃ و
الاول یستلزم اتحادہما فی الوجود و ہو یستلزم وجود الطبیعۃ المرسلۃ بالوجود الناعتی و ہو یستلزم حلولہا اذ الحلول ہو الوجود
الناعتی فقد بان ان ما توہمہ الشارح لیس مطابقا لاصولہم ولا ہو صحیح فی نفسہ وہہنا تحقیق ادق و امتن و ہو ان الحلول
عبارۃ عن نحو من الوجود ولذا فسر بوجود شئی لشئی و بالوجود الناعتی ونحن قد حققنا فی غیر موضع ان مصداق الوجود و منشاء
انتزاعہ نفس الطبیعۃ فی کل شئی وقد اقمنا علیہ البرہان فی فواتح مبحث الجعل فی کتابنا ہذا ایضا فلما کانت الصورۃ الذہنیۃ حالۃ
فی الذہن کان مصداق الحلول نفس طبیعتہا المرسلۃ بلا انضمام امر الیہا و من دون زیادۃ عارض علیہا فلا یکون جوہرا بحسب
الطبیعۃ ایضا وایضا لا یخفی ان الحلول اذا کان ثابتا للفرد فاما ان یکون عارضا لنفس الطبیعۃ ایضا فیلزم کون الطبیعۃ عرضا
اذ نفس الطبیعۃ علی ہذا حالۃ فی الذہن غیر مقومۃ لہ والحال الغیر المقوم لمحلہ عرض لا محالۃ اولا یکون عارضا لنفس الطبیعۃ اصلا
فاما ان یکون عارضا للعوارض التی عرضت الطبیعۃ فصارت الطبیعۃ لعروضہا فردا اعنی العوارض المشخصۃ فقط اولا یکون
عارضا لتلک العوارض ایضا علی الثانی لا یکون الحلول ثابتا للفرد اصلا اذ الفرد ہی الطبیعۃ المعروضۃ للعوارض المشخصۃ ولما
لم یکن عارضا للطبیعۃ ولا للعوارض المشخصۃ لم یکن عارضا للفرد وعلی الاول یوجد العوارض من دون الطبیعۃ المعروضۃ
لہا فیلزم وجود العوارض بدون المعروض و ہو محش وہذا الکلام علی تقدیر التنزل و اما علی ما ہو الحق من ان الفرد ہی الطبیعۃ
بلا زیادۃ امر و انضمام عارض فحلول الفرد نفس حلول الطبیعۃ و بالجملۃ فکلام الشارح فی ہذا المقام من اباطیل الاقاویل ثم
فی کلامہ نظر بوجہ آخر و ہو ان صورۃ المہیۃ العرضیۃ اذا حصلت فی الذہن و حلت فیہ فاما ان یکون طبیعتہا المرسلۃ ایضا حلولا
فی الذہن اولا علی الثانی لا یکون الماہیۃ العرضیۃ ایضا عرضا وعلی الاول لابد و ان یقال ان طبیعۃ الصورۃ الذہنیۃ

الجوهرية الضحالة في الذهن اذ لا وجه لاستلزام حلول فرد الماهية العرضية حلولها وعدم استلزام حلول فرد الماهية الجوهرية حلولها
مع كون نسبة الفردين الى الماهيتين واحدة والفرق بان احدى الماهيتين جوهرية والاخرى عرضية غير مجد اذ هذا الفرق
لا يوجب جواز انسلاخ الفرد الجوهري عن طبيعته وعدم جواز انسلاخ الفرد العرضي عن طبيعته وحفظ الفرق المذكور انما
يمكن اذا انكر حلول فرد الطبيعة الجوهرية في الذهن واما من ارتكب القول به فقد اضاع الفرق المذكور كما عرفت
قوله وانما الحصر في المقولات دفع لما عسى ان يقال من ان الصورة الذهنية الجوهرية لو كانت عرضا كانت مندرجة
تحت مقولة من المقولات التسع العرضية لما اشتهر بينهم من ان العرض محصور فيها مع ان اندراجها تحت واحد من تلك
المقولات غير معقول لانها مندرجة تحت مقولة الجوهر فلو كانت مندرجة تحت مقولة من المقولات العرضية ايضا لزم
اندراج شئ واحد تحت مقولتين وهم قد منعوا ذلك ووجه الدفع ان الحصر في المقولات انما هو للعرض الذي يكون عرضيته بحسب
الطبيعة من حيث هي هي لا للعرض الذي يكون عرضيته بحسب الشخصية دون الطبيعة كما هو شان الصورة الجوهرية الذهنية
فلا يلزم اندراجها تحت مقولة من المقولات العرضية وهذا جواب على سبيل التنزل والا فلزوم اندراج كل ما يكون عرضا بحسب
الطبيعة ايضا تحت مقولة من المقولات لم يتبين بعد وانت تعلم ان ما ذكره على تقدير تسليم ان الشئ يجوز ان يكون عرضا بحسب
الشخصية دون الطبيعة ليس بصحيح على اصولهم فانهم ذهبوا الى ان العلم من مقولة الكيف وان العلم هي الصورة الذهنية
فهذا اعتراف بكون الصورة الذهنية مندرجة تحت مقولة من المقولات مع انها عرض بحسب الشخصية على ما زعم والقول بان
عدهم العلم من مقولة الكيف مسامحة كما ارتكبه المحقق الدواني او بانه كيف بمعنى العرض العام كما تجشمه البعض الآخر لا يطابق
كلامهم لانهم قد ذكروا مقولة الكيف في المقولات وقسموها الى الكيفيات النفسانية وغيرها وعدوا العلم من الكيفيات النفسانية
فهذا الكلام نص منهم بكون العلم من مقولة الكيف حقيقة **قوله** كالصورة الجرمية والنوعية هذا عجيب جدا لانهم حدوا العرض بالموجود
في شئ لا كجزء منه لا يصح قوامه بدون ما هو فيه وعنوا بالشئ في قولهم الموجود في شئ شيئا متحصل القوام قد تمت شيئيته قبل
ان يوجد فيه ذلك الموجود واحترزوا به عن الصورة الموجودة في المادة اذ المادة لا تتحصل شيئا بالفعل من دون الصورة و
فرقوا بين العرض وبين الصورة بان العرض يكون بحسب الطبيعة محتاجا الى المحل المطلق وبحسب الخصوصية محتاجا الى المحل الخاص
والصورة لا تكون محتاجة الى المحل بحسب طبيعتها المرسلة بل بحسب الشخصية فقط وفرقوا بين الموضوع اي محل العرض وبين المادة
اي محل الصورة بان الاول مستغن عما هو موضوع له مطلقا اي غير محتاج اليه اصلا لا الى خصوصيته ولا الى الطبيعة المرسلة و
الثاني محتاج الى طبيعة ما حل فيه فالصور الشخصية نوعية كانت او جرمية ليست بعرض لانها غير موجودة في شئ يكون شيئا متحصل
القوام قد تمت شيئيته بدونها ولانها غير محتاجة بحسب طبيعتها المرسلة الى محل ولانها غير موجودة في الموضوع بل في المادة

والعرض ہو الموجود فی الموضوع فمع شیوع الفرق بین العرض والصورۃ فی کلامہم کیف یتوہم من حلول الصور فی موادہا واحتیاجہا الیہا فی عوارضہا الشخصیۃ مع استغنائہا عنہا بحسب طبائعہا المرسلۃ ان الصور بحسب ہویاتہا الشخصیۃ اعراض ثم قیاس الصورۃ العلمیۃ علی الصور الجرمیۃ والنوعیۃ قیاس مع الفارق لان الصورۃ العلمیۃ حالۃ فی محل مستغن عنہا وہو الذہن بخلاف الصور الجرمیۃ والنوعیۃ لانہا حالۃ فی المحل المحتاج الیہا اعنی الہیولی والحال فی المحل المستغنی عرض والحال فی المحل المحتاج جوہر ولیس بعرض اصلا ولتباس ذلک علی من تتبع کلمات القوم غریب **قولہ** وما قیل قد اجاب بعضہم عن التوہم الذی منعہ الشارح بان العرض المحصور فی المقولات التسع ہو الموجود فی نفس الامر والصورۃ العلمیۃ لیست بموجودۃ فی نفس الامر فردہ الشارح بان الصورۃ العلمیۃ ایضا موجودۃ فی نفس الامر وتفصیل انہم قد اختلفوا فی ان العرض المنقسم الی المقولات المنحصر فیہا ہل ہو العرض الموجود فی الخارج او العرض الموجود فی نفس الامر فذہب البعض الی الاول ویرد علیہ ان العدد مندرج تحت مقولۃ الکم والکیفیات الانتزاعیۃ کالزوجیۃ والفردیۃ تحت مقولۃ الکیف مع انہا لا وجود لہا فی الخارج اصلا وان المقولات النسبیۃ لا وجود لہا فی الاعیان الا ان یریدوا بالموجود فی الخارج الموجود الذی یترتب علیہ الآثار فمع یؤل الی المذہب الثانی وذہب البعض الی الثانی فلا اشکال بالاعداد ولا بالکیفیات الانتزاعیۃ ولا بالمقولات النسبیۃ لانہا کلہا موجودات فی نفس الامر ویرد علیہ ان الوجود الانتزاعی وما ضاہاہ موجود فی نفس الامر اذ الموجود فی نفس الامر اعم من الموجود بنفسہ ومن الموجود بمنشاء والوجود واخواتہ موجودات بمناشیہا غیر مندرجۃ تحت مقولۃ عرضیۃ اصلا وما سبق الی بعض الاوہام من ان الوجود واخواتہ لیست باعراض حتی تندرج تحت مقولۃ عرضیۃ فی غایۃ السقوط لان العرض ہو الموجود فی الموضوع سواء کان وجودہ فی الموضوع علی نحو وجود الصفات الانضمامیۃ فی موصوفاتہا او علی نحو وجود الانتزاعیات فی مناشیہا والوجود وامثالہ کذلک لانہا موجودۃ فی مناشیہا ولو خص الوجود فی الموضوع الماخوذ فی تعریف العرض بنحو وجود الصفات الانضمامیۃ فی موصوفاتہا لزم خروج المقولات النسبیۃ والاعداد وما ضاہاہا عن العرض وہو خلاف ما اجمعوا علیہ فالحق انہ لا یصح الحکم بانحصار العرض الموجود فی نفس الامر فی المقولات التسع فلا یلزم من کون الشئ عرضا اندراجہ تحت مقولۃ منہا فالتوہم من اصلہ ساقط ولہذہ المباحث تحقیق وتفصیل فی کتابنا الموسوم بالجوہر الغالی فی شرح کتابنا الموسوم بالجنس العالی **قولہ** فان حیثیۃ الاکتفاف الخ قد علل القائل عدم کون الصورۃ الذہنیۃ من الموجودات النفس الامریۃ بکون الحیثیۃ معتبرۃ فیہا فدفعہ الشارح بان الحیثیۃ انما اعتبرت فی مفہومہا التعبیری لا فی المصداق ولعل القائل توہم ان العلم عبارۃ عن مجموع الصورۃ والعوارض الذہنیۃ فالحیثیۃ عندہ داخلۃ فی مصداق العلم وہو توہم بعید لان مجموع العارض والمعروض امر اعتباری والعلم صفۃ حقیقیۃ ولیعلم ان فی ہذا المقام خبطا وخلطا فلنقص علیک حالہ فنقول لما ذہب القوم الی حصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن بمعنی الحلول فیہ ورد علیہم ان الجوہر اذا حصل فی الذہن صار عرضا لوجودہ فی الموضوع فالتزموا کونہ عرضا بحسب الوجود الذہنی فورد علیہم انہ اشکال علی

فانكان داخلا تحت مقولة من المقولات التسع فيلزم اندراجه تحت مقولتين والا اختل حصر العرض فى تلك المقولات فاجاب عنه
الشارح بما عرفت حاله واجاب البعض بان المحصور فى المقولات هو العرض الموجود فى الخارج فاشكل بالمقولات النسبية لعدم
وجودها فى الخارج وهو ناش من ايهام العكس اذ المجيب انما ادعى ان كل عرض موجود فى الخارج مندرج تحت مقولة من المقولات
ولا يلزم منه ان يكون كل مندرج تحتها موجودا فى الخارج حتى يشكل بالمقولات النسبية وقال بعضهم الصواب فى الجواب ان يقال
مرادهم حصر الاعراض الموجودة فى نفس الامر والموجود ههنا امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة فى الذهن من حيث هى وكل
منهما مندرجة تحت المقولة الاولى فى مقولة الكيف والثانية فى مقولة اخرى من مقولة الجوهر وغيرها واما الحقيقة الحاصلة فى الذهن
من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا او يكون كل منهما داخلا فى الملحوظ اى المركب من
العارض والمعروض فلا شك انها من الاعتبارات الذهنية وليس لها وجود فى نفس الامر انتهى وهذا الكلام يدل على ان هذا القائل
توهم ان الصورة الذهنية سواء اخذت حيثية الاكتناف بالعوارض داخلة فيها او خارجة عنها معتبرة فى مفهومها من الاعتبارات
الذهنية فيرد عليه ما اورده الشارح لكن الشارح زعم فى الحاشية ان حاصل الجواب ان العلم هو مجموع العارض والمعروض والمعلوم
هو المعروض فقط وذلك المجموع امر اعتبارى ليس بموجود فى نفس الامر وانت تعلم ان هذا ليس حاصلا للجواب فان المجيب حكم
باعتبارية الحقيقة الحاصلة فى الذهن اذا اخذت من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية سواء كانت الحيثية داخلة فى المصداق
او خارجة عنه على انه على تقدير ان يكون حاصل الجواب ذلك لا يكون الجواب مطابقا لما هو جواب عنه اذ حاصله ان الصورة
الذهنية عرض وليست مندرجة تحت مقولة من المقولات والقول بان العلم مركب من العارض والمعروض وهو اعتبارى
والمندرج تحت المقولات هو العرض الموجود فى نفس الامر غير دافع له اذ كلام المعترض ليس فى العلم بل فى الصورة الجوهرية
الموجودة فى الذهن فانها عرض وليست مندرجة تحت مقولة من المقولات العرضية فان قلت هذا وارد على المجيب ولو لم يقرر
جوابه بما زعمه الشارح فان المجيب قد اعترف بان الموجود ههنا امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة فى الذهن من حيث هى و
ان الثانى مندرج تحت ماتية مقولة اتفقت ولا شك انه عرض موجود فى نفس الامر فيجب اندراجه تحت مقولة من المقولات العرضية
فاذا كان جوهرا لزم اندراجه تحت مقولتين فليس له محيص عن الاشكال اصلا قلت هب ان الاشكال وارد عليه سواء قرر الجواب
بما ذكره الشارح او بما هو مقتضى كلام المجيب لكن الاشكال على ما زعم الشارح من تقرير الجواب متضاعف فانه على تقريره يكون الصورة
من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية بان يكون الحيثية داخلة فى مفهومها لا فى مصداقها ايضا مادة الاشكال واما على ما يشعر به كلام
المجيب فليس كذلك غاية الامر انه لا يتم الجواب نظرا الى انه لا يصح الحكم باعتبارية ما يكون الحيثية داخلة فى مفهومها لا فى مصداقها ومحصل
ان هذا الجواب على تقرير الشارح ساكت عن الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية بان لا يكون الحيثية داخلة فى المصداق

بخلاف الجواب على التقرير الآخر ففيه تعرض لحال الصورة المذكورة **قوله** ومن ههنا يسقط الايراد المشهور هذا اشكال مشهور من المتكلمين على المشائية القائلين بالوجود الذهني وحصول الاشياء بانفسها فی الذهن حاصله انه لو كانت الاشياء حاصلة فی الذهن بانفسها لزم من حصول الحرارة والبرودة فی الذهن كون الذهن حارا وباردا لان الحار ما قام به الحرارة والبارد ما قام به البرودة واللازم صريح البطلان فكذا الملزوم وهذا الاشكال غير وارد على القول بحصول الاشباح فی الذهن واجاب السيد المحقق قدس سره عن هذا الاشكال فی حواشی التجريد بان الموجود فی الذهن ماهية الحرارة والبرودة لكنها موجودة بوجود ظلی وكون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العينی وكذا اتصافه مع البرودة انما هو فی الوجود العينی دون الظلی واعترض عليه العلامة القوشجی بان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة فی الخارج كالحرارة والبرودة ولا يقلع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم المهيات كالفردية والزوجية او بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية فی الذهن لزم كون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع فی الذهن لزم كونه ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصی عنه بهذا الجواب اذ لا وجود عينا للوازم المهيات ولا الصفات المعدومات واجيب عنه بوجوه الاول ما ذكره المحقق الدوانی فی الحاشية القديمة وهو انه يجوز ان يكون للشئ وجودان كلاهما ذهنی لكن احدهما لا يكون منشاء للآثار والآخر يكون وحذو الوجود الخارجی والمراد بالوجود الخارجی فی الجواب ما يتناول هذا النحو من الوجود ايضا وتفصيله ان الامور الانتزاعية لها نحوان من الوجود الاول وجودها بعد الانتزاع فی الذهن والثانی وجودها فی مناشی انتزاعها وكل من هذين الوجودين ليس فی خارج المشاعر بل فی الذهن لكن الاول وجود ظلی ليس منشاء لترتب الآثار والثانی وجود يحذو حذو الوجود الخارجی فی ترتب الآثار فالمتصف بالزوجية والفردية ای الزوج والفرد ما وجدت فيه الزوجية والفردية بالنحو الثانی ای ما يكون منشاء لصحة انتزاع الزوجية والفردية عنه لا ما وجد فيه الزوجية والفردية بالنحو الاول واطلاق الوجود الخارجی على النحو الثانی شائع فی كلامهم حيث قالوا للعدد وجودان وجود فی الاعيان ووجود فی النفس فمعنى وجوده فی الاعيان وجوده بمناشی انتزاعه وقالوا ان الكيفية الثابتة للنسبة الخبرية من حيث وجودها فی الخارج تسمى مادة ومن حيث وجودها فی الذهن تسمى جهة مع انها لا وجود لها فی الخارج الا بمنشاء انتزاع فسقط ما اورده عليه معاصره من ان اطلاق الوجود الخارجی على الوجود الذی يحذو حذو الوجود الخارجی لم يعهد فی كلامهم الثانی ما ذكره الصدر المعاصر للمحقق الدوانی وهو انا لا نسلم ان معنى الزوج والفرد ما حصل فيه الزوجية والفردية اذ نلحظهما كثيرا ولا يخطر ببالنا هذا التعبير بل معناهما امران مجملان مسميان بالفارسية بجفت وطاق وقال فی توضيحه ان مناط صدق المشتق على الشئ اتحادهما فی نفس الامر لا قيام مبدء الاشتقاق به فان ذلك غير لازم فان قام مع ذلك مبدء الاشتقاق كالاسود صح فيه ان يقال الاسود ما حصل فيه السواد وان لم يقم به كالموجود لم يصح ان يقال الموجود ما حصل فيه الوجود والزوج والفرد من قبيل الثانی واذا كان مناط صدق

المشتق علی شیٔ اتحادہما فی نفس الامر فالا یکون متحدامعہ فیہا لا یصدق علیہ المشتق وان قام بہ مبدء فالذہن لما لم یکن متحدامع الزوج فی نفس الامر لم یلزم صدق الزوج علیہ وان قامت بہ الزوجیۃ واورد علیہ المحقق الدوانی اولا بان القیام اختصاص ناعت فکیف لا یلزم من قیام الزوجیۃ بالذہن کونہ زوجا وہل ہذا الا کان یقال لا یلزم من قیام السواد والبیاض بالجسم کونہ اسود وابیض فاجاب عنہ بمنع ان القیام ہو الاختصاص الناعت فان السرعۃ قائمۃ بالجسم بتوسط الحرکۃ ولیست وصفالہ وصفات الصورۃ قائمۃ بالہیولی ولیست وصفالہا والجسم القائم بہ السواد لیس نظیر الذلک وانما یکون نظیرا لہ لولم یکن الجسم متحدامع الاسود فی نفس الامر کما لا یتحد الزوج مع الذہن فیہا بل نظیرہ الجسم القائم بہ السرعۃ الغیر المتحد مع السریع فی نفس الامر ومن البیین انہ لا یلزم من ذلک صدق السریع علیہ فدفع المحقق بان المراد من القیام القیام من غیر واسطۃ کما ہو المتبادر وقیام السرعۃ بالجسم بتوسط الحرکۃ کما اعترف بہ فالمنع والسند مندفعان واورد ثانیا بان مآل صدق المشتق علی شیٔ واتحادہما واحد بل لا معنی للصدق علیہ الا الاتحاد معہ فجعل الاتحاد مناط الصدق غیر مستقیم علی انہ یبقی الکلام فی مناط الاتحاد ولابد فی حسم مادۃ الشبہۃ من بیان الفرق بین قیام السواد بالجسم وقیام الزوجیۃ بالنفس لیتبین ان الاول یستلزم الاتحاد والصدق دون الثانی انتہی وانت تعلم ان الاتصاف علی نوعین الاول الاتصاف الانضمامی والثانی الاتصاف الانتزاعی والاوصاف فی النوع الاول موجودۃ بوجود مغایر لوجود الموصوفات بخلاف الاوصاف فی النوع الثانی بل لیس الموجود فی النوع الثانی الا الموصوفات بحیث یصح انتزاع الاوصاف منہا فہناک وجود واحد ہو وجود الموصوفات الا ان ہذا الوجود ینسب بالعرض الی الاوصاف فیقال الانتزاعیات موجودۃ بوجود مناشیہا ولیس معناہ ان الانتزاعیات موجودۃ حقیقۃ وبالذات بوجود مناشیہا فان ہذا الوجود اما واحد فیستحیل ان یوجد بہ موجودان بالذات فان الوجود یختلف ویتعدد باختلاف المضاف الیہ وتعددہ او متعدد فلا یکون الانتزاعیات موجودۃ بوجود مناشیہا بل بوجود مغایر لوجود مناشیہا فلا تکون انتزاعیات فمعنی قیام الاوصاف الانضمامیۃ بموصوفاتہا انہا موجودۃ فی موصوفاتہا بوجود مغایر لوجود الموصوفات ومعنی قیام الاوصاف الانتزاعیۃ بموصوفاتہا لیس ذلک بل ہو عبارۃ عن صحۃ انتزاعہا من موصوفاتہا فلیس لہا بالحقیقۃ قیام بموصوفاتہا فاطلاق القیام ہناک تجوز فان القیام عبارۃ عن نحو الوجود ولا وجود حقیقۃ فی الاتصاف الانتزاعی الا للموصوفات لا للاوصاف اذا عرفت ہذا فاعلم ان المشتقات ایضا علی نحوین الاول المشتق الذی مبدءہ وصف انضمامی کالاسود والثانی المشتق الذی مبدءہ وصف انتزاعی ولا شک فی ان صدق النحو الثانی منہ علی شیٔ لیس بمنوط بقیام مبدءہ بہ اذ لا قیام للمبدء بموصوفہ حقیقۃ وانما صدق النحو الاول منہ علی شیٔ فانہ منوط بقیام مبدء الاشتقاق بہ فصدق مطلق المشتق علی شیٔ غیر مستلزم لقیام مبادی الاشتقاق بہ بل انما ذلک فی صدق النحو الاول فالزوج لیس ما حصل فیہ الزوجیۃ لو قامت بہ الزوجیۃ

بل ہو ما یعبر عنہ بحت فلا یلزم من قیام الزوجیۃ بالذہن وحصولہا فیہ صدق الزوج علی الذہن وکون القیام عبارۃ عن
الاختصاص الناعت کما ذکرہ المحقق مسلم لکن لیس کل قیام مناط الصدق ای مشتق کان بل المشتق من المبادی الانتزاعیۃ
انما مناط صدقہ کون موصوفہ بحیث یصح ان ینتزع منہ تلک المبادی نعم یصدق علی الذہن بحصول الزوجیۃ فیہ انہ والزوجیۃ
بمعنی انہ محلہا لا بمعنی انہ زوج ینقسم بمتساویین لانہ لیس مصححا لان ینتزع الزوجیۃ منہ وقیاس لزوم صدق الزوج علی
الذہن من حصول الزوجیۃ فیہ وقیامہا بہ علی لزوم صدق الاسود والابیض علی الجسم من قیام السواد والبیاض بہ قیاس
مع الفارق لان الاسود والابیض مشتقان من مبدئین انضمامیین فمناط صدقہما علی الشیء قیام ذینک المبدئین بہ بخلاف
الزوج فسقط ما اورد المحقق اولا واما ما ذکرہ الصدر المعاصر لہ فی الجواب فکلام لا طائل تحتہ کما بینہ المحقق واما ما اوردہ المحقق
ثانیا فالجواب عنہ ان المشتقات مطلقا مفاہیم انتزاعیۃ ومناشی انتزاعہا اما ذوات الموصوفات من حیث انہا بحیث
یصح انتزاع مبادی الاشتقاق عنہا او ہی من حیث انضمام مبادی الاشتقاق الیہا فمصداق المشتقات مطلقا ہو
ما یصح انتزاع المفہومات المشتقیۃ عنہ سواء کان صحۃ انتزاع تلک المفہومات بانضمام شیء اولا فمراد الصدر المجیب بالاتحاد الذی جعلہ
مناط الصدق المشتق لیس ما یساوق الصدق بل ہو الامر المصحح لانتزاع المفہوم المشتق وہذا مستقیم قطعا فالحق ان جواب
الصدر حق لا یحوم حولہ شبہۃ وان مآل ہذا الجواب والجواب الذی ذکرہ المحقق واحد وانما الفرق بینہما فی التعبیر فان المحقق یسمی وجود
الانتزاعیات بوجود مناشیہا وجودا لہذو حظ الوجود الخارجی فی ترتب الآثار والصدر المعاصر لہ لا یسمی ذلک الوجود قیاما بل یسمیہ
اتحادا والخلاف لفظی الثالث ما قال بعض افاضل الروم وہو ان تلخیص الجواب منع المقدمۃ القائلۃ بان معنی الاتصاف بصفۃ
قیام ہیئتہا بمحلہا مطلقا سواء کانت الصفۃ موجودۃ بوجود ظلی اولا ونفی کون القیام بحسب الوجود الظلی مقتضیا ومستلزما لکون المحل
متصفا بذلک القائم ولا شک ان ہذا المنع حاسم لمادۃ الشبہۃ مطلقا سواء تشبث الخصم بلوازم المہیات او بصفات المعدومات
وتعیین ان المقتضی ای شیء ہو الوجود الخارجی کما فی الموجودات التی تکون من عوارض الموجود الخارجی او نفس الصفۃ بدون
اعتبار مطلق الوجود کما فی المعدومات ولوازم الماہیۃ مما لیس یلزم فی الجواب عن مادۃ الاشکال والتعرض لکون المقتضی للاتصاف
ہو الوجود العینی لا یراد ہم الموجودات العینیۃ فی تقریر الشبہۃ حیث قالوا یلزم ان یکون الذہن حارا وباردا الا ان مدار الجواب
ذلک لظہور ان المدار ذلک المنع انتہی وہذا الجواب فی غایۃ الدقۃ والمتانۃ لا یرد علیہ انہ بعید لفظا وذلک لان الجواب اذا
لخص لم یکن حاصلہ الا ما ذکرہ ہذا القائل ولا یتوجہ علیہ ما یتوہم ایضا من ان المستدل بین معنی المتنع وادعی انہ لیس لہ
سواہ معنی فان سلم المانع ان معناہ ذلک لزم کون الذہن ممتنعا بحصول الامتناع فیہ وان لم یسلم فلا بد وان یبین معناہ
ثم یورد المنع وذلک لان المانع لا یجب علیہ بیان المعنی فان المنع طلب الدلیل ومطالبۃ المانع ببیان المعنی خلاف

نعم ما ذکرہ الفاضل من ان المقتضی للاتصاف فی المعدومات ولوازم المہیة نفس الصفة بدون اعتبار مطلق
الوجود غیر سدید فان نفس الصفة بدون اعتبار مطلق الوجود لا تثبت لشئ اصلا ضرورة ان المعدوم المطلق لا ینسب الی شئ
اصلا لکن ہذا غیر قادح فی صحة اصل الجواب فظہر بما ذکرنا کلہ ان ایراد العلامة القوشجی علی جواب السید المحقق قدس سرہ
لیس بوارد بقی الکلام فی ان الجواب المذکور ہل ہو تام ام لا فقد افاد بعض اکابر الاساتذة روح اللہ ارواحہم ان الفرق
بین الوجود الاصلی والوجود الظلی بعد تسلیم حلول الحرارة والبرودة فی الذہن غیر دافع للاشکال لان الحلول ہو الاختصاص
الناعت وہو یوجب حمل المشتق وان ارید بالحلول معنی آخر فلا بد من بیانہ وبیان انہ لیس مناط المشتق ودونہ خرط
القتاد ولا ینفع الجواب بان معنی الحار وان کان ہو ما حصل فیہ الحرارة لکن حصول الحرارة فی الذہن غیر حصولہا فی الشئ المتصف
بالحرارة الذی ہو ماخوذ فی تعریف الحار ولفظة فی مشترکة لفظا وذلک لانہ بعد الاعتراف بحلول الحرارة فی الذہن یجب القول
بالاختصاص الناعت بین الحرارة والذہن ویکون لفظة فی فی کلا الموضعین بمعنی واحد ولا الجواب بانہ لیس کل قیام
کافیا لصدق ای مشتق کان بل یجب فی صدق کل مشتق قیام المبدء بنحو مخصوص فلا نم انہ یلزم من قیام الحرارة والامتناع
والزوجیة وغیرہا بالذہن صدق مشتقاتہا علیہ بحسب معانیہا العرفیة فان القیام المعتبر فی صدق مشتقاتہا بحسب
العرف لہ خصوصیة لا توجد فی قیامہا بالذہن وان کان قیامہا بالذہن ایضا یوجب صحة ان یقال ان الذہن ذو مہیة الحرارة
والزوجیة والامتناع مثلا فان ارید بمشتقات تلک المبادی معانیہا العرفیة فصدقہا علی الذہن غیر لازم وان ارید
بہا ما یفید ان الذہن محل لہا فصدقہا علیہ لازم وملتزم وذلک لانہ بعد الاعتراف بحلول تلک المبادی فی الذہن لا مجال
لانکار صدق مشتقاتہا بالمعانی العرفیة علیہ اذ لیس مناطہ الا القیام والحلول وان کان حلولہا فی الذہن نحوا آخر من القیام
فلا بد من بیانہ حتی ینظر فی انہ ہل یستلزم صدق المشتق ام لا ولو انفک الحلول والاختصاص الناعت عن صحة حمل
المشتق فی بعض الخانہ لارتفع الامان عن الحکم بامتناع حلول ما ہو مستحیل الحلول فانا لا نحکم بعدم حلولہ الا لعدم صدق مشتقہ
کما انا لا نحکم بعدم حلول البیاض فی الجسم الاسود ما دام اسود الا لامتناع کون الجسم ابیض حین ہو اسود ولو فتح ہذا الباب
لجاز ان یحل فی الجسم الاسود بیاض ویختص بہ اختصاصا ناعتا ولا یصح الحکم بانہ ابیض ہذا ملخص کلامہ الشریف و
انت تعلم ان ہذا الکلام مع وقعتہ ومتانتہ غیر دافع لاصل الجواب فان المعترض قد استدل علی لزوم کون الذہن حارا
وباردا بحلول الحرارة والبرودة فی الذہن وقیامہ بہ فدفعہ المجیب بمنع استلزام حلول تلک المبادی فی الذہن صدق
مشتقاتہا علیہ مستندا بان مناط صدق مشتقاتہا ہو قیام مبادیہا قیاما اصلیا وقیام تلک المبادی بالذہن قیام ظلی فالمجیب
مانع فلا یصح ان یطالب ببیان الفرق بین القیام الذی ہو مناط صدق المشتق وبین القیام الذی لیس کذلک

وما قال من قوله ولو انفک الی آخره لیس علی وجه اذ الحکم بعدم حلول مبدء فی شیٔ بعدم صدق مشتقه علیه بل لعل الامر بالعکس ونحن انما نحکم بعدم حلول البیاض فی الجسم الاسود حین ہو اسود لامتناع حلول متضادین فی شیٔ واحد فی زمان واحد ولا یلزم علی ما ذکرنا جواز ان یحل البیاض فیما حل فیہ السواد ولا یکون ناعتا لہ بنحو واحد من الحلول اعنی الحلول الاصلی نعم یجوز ان یحل وصف حلولا ظلیا فیما حل فیہ ضدہ حلولا اصلیا کحلول صفۃ الشجاعۃ حلولا ظلیا فیمن قامت بہ صفۃ الجبن قیاما اصلیا وبطلان ہذا ممنوع نعم یشکل الامر علی مذہب من ذہب الی ان الصورۃ الذہنیۃ من حیث القیام بالذہن علم فانہا اذا کانت قائمۃ بالذہن قیاما اصلیا اذ العلم صفۃ قائمۃ بالعالم قیاما اصلیا خارجیا فاذا حصلت الشجاعۃ فیمن قامت بہ صفۃ الجبن قیاما اصلیا وصارت علما قامت بہ قیاما اصلیا فیکون الشجاعۃ والجبن کلاہما قائمین بہ بنحو واحد من القیام فیلزم کون ذلک الشخص شجاعا وجبانا معا والفرق بین ہذین القیامین مشکل ولا اشکال علی من قال بالوجود الذہنی ونفی کون الصورۃ علما اذ لا یکون للصورۃ علی رأیہ قیام اصلی بل حصول ظلی فقط ہذا غایۃ التحقیق فی ہذا المقام واجاب العلامۃ القوشجی عن اصل الاشکال بان حصول الاشیاء فی الذہن لیس عبارۃ عن الحلول فیہ والقیام بہ بل ہو من زمرۃ حصول الشیٔ فی الزمان والمکان فلیست الحرارۃ والبرودۃ والزوجیۃ والفردیۃ قائمۃ بالذہن حتی یلزم کون الذہن حارا وباردا وزوجا وفردا وانت تعلم ان ہذا مع بطلانہ ببیانات سبقت منا لا یجدی شیئا لان الحرارۃ والبرودۃ والزوجیۃ والفردیۃ اعراض البتۃ فاذا تعقلہا الذہن من دون تعقل موضوعاتہا وحصلت فی الذہن فاما ان تکون حین حصولہا فی الذہن قائمۃ بانفسہا وہو صریح البطلان لانہا اعراض او قائمۃ بالذہن فیعود الاشکال وبہذا اسقط توہم الصدر الشیرازی فی الاسفار من ان الصور الذہنیۃ قائمۃ بانفسہا فالحرارۃ والبرودۃ وغیرہما اذا حصلت فہی لیست قائمۃ بالذہن حتی یلزم کونہ حارا وباردا مثلا واعلم ان الامام تعرض ہذا الاشکال فی شرح الاشارات فقال حصول الاستدارۃ والحرارۃ فی القوۃ المدرکۃ یقتضی صیرورتہا مستدیرۃ حارۃ واجاب عنہ المحقق بان الاستدارۃ اذا کانت جزئیۃ کانت ذات وضع ویکون محلہا لا محالۃ ذا وضع فیصیر الجزء الذی ہو محلہا مستدیرا بہا من حیث ہو محلہا ولا یلزم من ذلک ان یصیر المدرک الذی ذلک المحل آلۃ لہ مستدیرا واذا کانت کلیۃ لم تکن ذات وضع ولا تقتضی ان یصیر محلہا مستدیرا واما الحرارۃ فانہا لا تقتضی کون محلہا حارا الا اذا کان الحال ہی بعینہا والمحل جسما خالیا عن ضدہا من شانہ ان ینفعل عنہا ولا یلزم من ذلک ان یکون صورتہا المغایرۃ لہا اذا حلت جسما او قوۃ جسمانیۃ تجعلہا حارۃ فضلا عن ان تجعل المدرک الذی یکون المحل آلۃ لہ حارا انتہی وہذا عجیب جدا عن مثلہ فان کون الذہن ولو کان قوۃ من القوی الجسمانیۃ وجسما ہو محلہا مستدیرا غیر مستقیم عند الذہن المستقیم علی ان الذہن لو کان مستدیرا بحلول الاستدارۃ الجزئیۃ فیہ کان الیف مستقیما بحلول الاستقامۃ الجزئیۃ فیہ فاذا تصورت الاستدارۃ والاستقامۃ

معا کان الذہن مستقیما و مستدیرا معا وتجویز ذلک بان یکون جزء من القوۃ الجسمانیۃ او محلہا مستدیرا وجزء آخر منہا او منہ مستقیما
فحش لان الجزء المستدیر مثلا اما مستدیر من بدء الفطرۃ فذاک لیس مجدا اذ اللازم ان یصیر ذلک الجزء مستدیرا عند حلول
الاستدارۃ الجزئیۃ فیہ عند تصورہا و اما غیر مستدیر من بدء الفطرۃ وانما صار مستدیرا بحلول الاستدارۃ فیہ فاختصاص جزء بحلول
الاستدارۃ فیہ وجزء آخر بحلول الاستقامۃ فیہ لیس لہ وجہ علی ان ہذا کلہ جزاف لایشتغل بہ العاقل فضل الاشتغال
و توجیہ کلامہ ان مقصودہ ان الاستدارۃ الجزئیۃ العینیۃ تجعل محلہا مستدیرا ونحن لانقول بحلول الاستدارۃ العینیۃ بعینہا
فی الذہن لایساعدہ ولایلزم من ذلک ان یکون المدرک الذی ذلک المحل آلۃ لہ مستدیرا کما لایخفی والعجب انہ تخلص عن
لزوم کون الذہن حارا ببیان انہ لایلزم ان یکون صورۃ الحرارۃ المغایرۃ لہا اذا حلت جسما او قوۃ جسمانیۃ تجعلہا حارۃ وہذا بعینہ
جار فی الاستدارۃ ایضا فلاتیۃ ضرورۃ عدل عن ہذا البیان فی الجواب عن لزوم کون الذہن مستدیرا فانظر الی ہؤلاء
الاعلام کیف خبطوا فی ہذا المقام فالامر المستنار ہو القول بحصول الاشباح والامثال واما القول بحصول الاشیاء بانفسہا
فہو فی غایۃ الاشکال ہذا و الکلام وان افضی بنا الی الاطناب لکنا ارخینا الزمام لتقف علی ما عرض للاصحاب فی ہذا الباب
مع ان فیہ تمرینا لارباب الالباب واللہ الموفق للتحقیق والملہم للصواب **قولہ** فان مناط الاتصاف ہذا الجواب قد ارتضاہ
بعض المتاخرین وجری الشارح فی تقلیدہ علی سجیتہ ومحصلہ ان کان لہ محصل ہو ان الصورۃ القائمۃ بالذہن لہا اعتباران
الاول اعتبارہا من حیث انہا قائمۃ بالذہن مکتنفۃ بالعوارض الذہنیۃ والثانی اعتبارہا من حیث حقیقتہا المرسلۃ مع قطع
النظر عن قیامہا بالذہن فہی بالاعتبار الاول موجودۃ للذہن ونعت لہ واما بالاعتبار الثانی فہی موجودۃ فی نفسہا لیست موجودۃ
للذہن ومناط اتصاف الشئ بوصف ان یکون للوصف من حیث ہو ہو وجود لذلک الشئ والحرارۃ من حیث ہی ہی لیست
موجودۃ للذہن حتی یلزم اتصاف الذہن بہا بل الموجود للذہن ہی الحرارۃ من حیث اکتنافہا بالعوارض الذہنیۃ واما مع
عزل النظر عن ذلک فہی موجودۃ فی نفسہا ووجہ استنباط ہذا الجواب مما سبق کما یدل علیہ قولہ ومن ہہنا الخ انہ قد ظہر فیما سبق
ان الصورۃ الذہنیۃ عرض بحسب الخصوصیۃ لابحسب الطبیعۃ المرسلۃ فاستنبط منہ ان الصورۃ الذہنیۃ لیس وجودہا للذہن
الا بہویتہا الشخصیۃ ای من حیث اکتنافہا بالعوارض الذہنیۃ لا لطبیعتہا المرسلۃ ای من حیث ہی ہی ہذا محصل کلام الشارح
وانت تعلم ان ہذا القول لیس لہ معنی فضلا عن ان یکون لہ جدوی اما اولا فلانا قد حققنا تسبیل ہذا ان حلول الفرد یستلزم
حلول الطبیعۃ بل ہو علیہ فاذا کان للحرارۃ بما ہی مکتنفۃ بالعوارض الذہنیۃ وجود للذہن کان لہا لطبیعتہا المرسلۃ ایضا
وجود للذہن فتحقق مناط الاتصاف فلزم المحذور واما ثانیا فلان القول بان الحرارۃ من حیث اکتنافہا بالعوارض الذہنیۃ
موجودۃ للذہن لا الحرارۃ من حیث ہی ہی لامعنی لہ اذ لایخلو اما ان یکون وجود الحرارۃ للذہن مسبوقا باکتنافہا بالعوارض

الذہنیۃ وہو صریح البطلان اذ عروض العوارض فرع تحقق المعروض فکیف یکون سابقا علیہ او لا یکون کذلک فیکون الحرارۃ من
حیث ہی موجودۃ للذہن فیلزم اتصافہ بہا کما سلم المجیب واما ثالثا فلانہ ان ارید بکون مناط الاتصاف ہو وجود الوصف من
حیث ہو ہو لغیرہ ان مناط الاتصاف ان یکون الوصف من حیث ہو ہو مجردا عن التشخص موجودا لغیرہ فذلک باطل اذ لا معنی
لوجود المہیۃ المجردۃ علی انہ لو صح ذلک لم یلزم من قیام الحرارۃ فی الخارج بجسم اتصافہ بہا اذ لیس الموجود لہ ماہیتہا المجردۃ قطعا وان
ارید بہ ان مناط الاتصاف ہو وجود طبیعۃ الوصف ولو بوجود فرد منہا لغیرہ فذلک متحقق فی وجود الحرارۃ من حیث الاکتناف
بالعوارض الذہنیۃ للذہن ایض فلا وجہ لعدم الاتصاف وان ارید بہ ان مناط الاتصاف ان یکون الوصف طبیعۃ ناعتیۃ فمسلم
لکن لا یخفی ان الحرارۃ طبیعۃ ناعتیۃ سواء وجدت فی الخارج او فی الذہن فلا یکفی ذلک فی عدم لزوم اتصاف الذہن بہا
اذا حلت فی الذہن ولعل لہذا الجواب وجہا لا حصلہ **قولہ** فہو موجود فی نفسہ لا یدری ماذا اراد بذلک فان اراد بہ انہ مع
عزل النظر عن الاکتناف بالعوارض الذہنیۃ قائم بنفسہ موجود بذاتہ غیر قائم فی محل فذلک صریح البطلان لان الحرارۃ عرض
لا محالۃ فانہا من الکیفیات المحسوسۃ فہی بای اعتبار اخذت یستحیل قیامہا بنفسہا ووجودہا من دون الحلول فی محل وان اراد
بہ انہ مع عزل النظر عن الاکتناف بالعوارض الذہنیۃ موجود بوجود مستقل لیس الانتساب الی الموضوع ملحوظا معہ ففیہ ان جمیع
للاوصاف التی یتصف بہا الاشیاء کذلک فان وجود الاعراض وجود فی انفسہا ای وجود مستقل ملحقہ اذا لوحظ انتسابہ الی موضوعاتہا
اعتبار غیر مستقل ہو انہ للغیر واما مع عزل النظر عن ذلک فہی موجودات فی انفسہا بہذا المعنی فان لزم من کون الحرارۃ من حیث ہی ہی
موجودۃ فی نفسہا ای موجودۃ من غیر ان یلاحظ انتسابہا الی الذہن بالقیام عدم اتصاف الذہن بہا لزم من کون سائر الاعراض
موجودۃ فی انفسہا من دون ان یلاحظ انتسابہا الی موضوعاتہا بالقیام عدم اتصاف موضوعاتہا بہا وہو خلاف الواقع وان
اراد بہ معنی آخر فلیبین حتی ینظر فیہ ثم انہ لا یخلو ان یکون الحرارۃ بما ہی ہی الموجودۃ فی الذہن اما قائمۃ بنفسہا فیلزم کونہا جوہرا
او قائمۃ بالذہن فیلزم اتصاف الذہن بہا سواء قیل انہا موجودۃ فی نفسہا او لم یقل فہذا الکلام لا یجدی شیئا **قال** الم‍ہم
قدس سرہ ثم بعد التفتیش وذلک لان للاشیاء حین وجودہا فی الخارج لیست بعلوم فاذا حصلت فی الذہن صارت علوما فلا یمکن
ان یقال ان العلم عین تلک الاشیاء والا لما انفک عنہا ذہنا وخارجا فظہر ان تلک الاشیاء حین حصولہا فی الذہن یحصل لہا
وصف لم یکن حاصلا لہا فی الخارج صارت بہ علما فاما ان یکون ذلک الوصف ہو الوجود الظلی لتلک الاشیاء وحصولہا
فی الذہن او وصف غیرہ فعلی الثانی یکون العلم حقیقۃ ذلک الوصف الذی ہی الحالۃ الادراکیۃ وہو المطلوب وعلی
الاول فاما ان یکون ذلک الوصف الذی صارت بہ الاشیاء علما نفس الوجود الظلی بالمعنی الانتزاعی وہو ظاہر البطلان
اذ لا وجود لہذا المعنی الانتزاعی قبل الانتزاع والعلم فیہ متوقف علی الانتزاع او منشاءہ وہو اما نفس حقائق الاشیاء

بلا امر زائد علیها فیکون تلک الاشیاء بانفسها علما وقد تبین بطلانه فانها ان کانت بانفسها علما کانت حین هی فی الخارج ایضا علما
فان الحقائق محفوظة عندهم ذهنا وخارجا او هو امر زائد علی حقائقها فیلزم ان یکون العلم حقیقة ذلک الامر الزائد وهو المطلوب ویمکن
ان یقال ان ذلک التفتیش هو ان العلم حقیقة واحدة وافراده متماثلة بدیهة والصورة لیست کذلک وههنا وجه آخر
للتفتیش وهو ادق واتقن لا مدخل فیه للوهم ولا للتهویش ذکرناه نحن فی کتابنا المعقود فی تحقیق حقیقة الادراک وبیانه یتوقف
علی تمهید مقدمة هی ان العلم حقیقة حقیقیة واقعیة لیست من الاعتبارات التی هی من مخترعات الاوهام کالماهیة المؤلفة
من الانسان والبیاض مثلا وهذه المقدمة بینة لا ینکرها احد من العقلاء فنقول لا خفاء فی ان المهیة قبل حصولها فی الذهن
لیست علما فاذا حصلت فی الذهن فاما ان تکون بعد حصولها فی الذهن عین حقیقة العلم حقیقة او لا تکون کذلک بل یکون
العلم متعلقا بها حین حصولها فی الذهن فعلی الثانی لا یکون الصورة الذهنیة هی العلم حقیقة وهذا هو المطلوب وعلی الاول
یلزم صیرورة حقیقة عین حقیقة اخری واللازم صریح البطلان ویمکن ان یقرر بوجه آخر وهو ان یقال حقیقة العلم اما ان تکون
عین حقیقة الحاصل فی الذهن او تکون غیرها فعلی الاول یلزم تعلیل الذاتیات بل تعلیل ثبوت الشئ لنفسه بالعوارض
لان حقیقة الحاصل فی الذهن حین وجودها فی الخارج لیست علما فاذا حصلت فی الذهن صیرها الحصول الذهنی علما
فیلزم المجعولیة الذاتیة وعلی الثانی یحصل المطلوب وهو ان العلم حقیقة لیست هی الصورة الذهنیة بل امر آخر هو المعنی بالحالة
الادراکیة وهذا بل التقریر الصق لعبارة المصنف فان حاصلها علی ما یظهر بالتامل ان التفتیش یحکم بان الصورة
لیست العلم حقیقة لان حقیقتها لم تکن علما فی الخارج بل انما صارت علما فی الذهن فلا بد وان لا یکون هی العلم حقیقة بل
یکون اطلاق العلم علیها لاختلاطها بالحالة الادراکیة التی هی العلم بالحقیقة ولولا ذلک لاستحال صیرورتها علما لان
صیرورة حقیقة حقیقة اخری غیر معقول او لان صیرورة الشئ عین حقیقة بعد ما لم یکن عینها مستحیل فافهم قال بعض الشراح
لعل ذلک التفتیش ان العلم حقیقة محصلة من لوازمها انکشاف ما تعلق به ولتسرر من قام به عند تعلقه بما یلائم طبعه وتنغصه
عند تعلقه بما ینافی طبعه وکل علم فله ذلک اللازم فاما ان یکون منشاءه مفهومه الانتزاعی او غیره لا سبیل الی الاول بدیهة
لان لازم الانتزاعی اما لازم لوجوده بعد الانتزاع او لازم لوجود منشاء انتزاعه فیرجع الی شق الغیر وهو لا یمکن بان یکون
هی الصور الحاصلة لانها متحدة مع المعلومات وهی معان متغایرة بالذات مع ان اتحاد اللوازم یدل علی اتحاد
الملزومات کما ان تغایر الملزومات یدل علی تغایر اللوازم فلا بد ان یقال ان تلک الحقیقة قائمة بالنفس مشترکة بین جمیع
العلوم انتهی وهو مطابق لکلام الشارح فی الحاشیة وانت تعلم ان هذا انما یتم لو ثبت ان امرا واحدا لا یمکن ان یلزم حقائق مختلفة
غیر مشترکة فی ذاتی ولم یثبت بعد وانما ثبت ان مفهوما واحدا منبعثا عن نفس حقیقتین بلا زیادة معنی علیهما لا ینتزع عنهما

بلا اشتراکہما فی ذاتی و اثبات ان لوازم العلم کذلک لا یخلو عن اشکال ولو استلزم اشتراک الانکشاف بین العلوم المختلفة
اشتراک حقیقة واحدة بینہا لاستلزم ایضا اشتراک الانکشاف بین العلم الحضوری وبین العلم الحصولی وبین علم الواجب
وعلمنا وغیرہ کعلم المجردات اشتراک حقیقة واحدة بینہا وذلک صریح البطلان ولو اکتفی ہذا القائل ببیان ان العلم حقیقة واحدة تحصلہ
والصورة لیست کذلک لکفی فی اثبات ان العلم غیر الصورة کما لا یخفی **قولہ** قیل علیہ حاصلہ ان الاشکال کان جدلیا مبنیا
علی مسلمات القوم فلا بد وان یجاب عنہ من قبلہم بوجہ لا یتضمن انکار مقدمة مسلمة من المقدمات المسلمة وہذا جواب بانکار اتحاد
العلم والمعلوم المسلم عندہم فلا یصح **قولہ** فتدبر فیہ اشارة الی ان حاصل الجواب تاویل المقدمة القائلة العلم والمعلوم
متحدان بان المراد بالعلم فی ہذہ المقدمة لیس ما ہو العلم حقیقة بل العلم بمعنی الصورة العلمیة لا انکار تلک المقدمة راسا
قولہ ویمکن الجواب من قبلہم حاصل الجواب ان التصدیق اذا تعلق بالمصدق بہ لا یکون متحدا معہ لانہ لیس قسما من العلم
حتی یکون متحدا مع متعلقہ فلا یلزم اتحادہ مع ما یتحد مع المصدق بہ اعنی التصور وہذا الجواب انما ہو اذا قرر الاشکال بانا
اذا تصورنا المصدق بہ لزم اتحاد التصور والتصدیق لان المتحد مع المتحد مع الشیٔ متحد مع ذلک الشیٔ واما اذا قرر بانا اذا
تصورنا التصدیق لزم اتحادہما فلا یتوجہ ہذا الجواب وانت تعلم ان ہذا الجواب ایضا لا یصح من قبلہم اذ الجمہور قائلون بکون التصدیق قسما من العلم وانما
ذہب الی کون التصدیق من لواحق العلم طائفة منہم لا یعبأ بہم کما عرفت **قولہ** ولو سلم جواب آخر حاصلہ منع الاتحاد بین
التصدیق والمصدق بہ بعد تسلیم ان التصدیق قسم من العلم وہو ایضا انما یتوجہ اذا قرر الاشکال بالتقریر الاول ولا یخفی
ان ہذا الجواب ایضا لا یصح من قبلہم اذ تخصیص العلم التصوری بالاتحاد مع المعلوم انما صدر ممن لا یوثق بہ **قولہ** تحکم لا مساغ
لہ اذ الصورة الحاصلة من الشیٔ متحدة مع ذلک الشیٔ بناء علی حصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن واما علی تقدیر حصول
الاشباح فلا یکون العلم متحدا مع المعلوم اصلا تصورا کان او تصدیقا **قولہ** وانت خبیر بانہ لیس جوابا عن الایراد کما فی حاشیة
المص اذ مبناہ علی کون التصدیق من لواحق الادراک والجواب الذی اورد علیہ انما ہو بعد کونہ قسما من الادراک قال المص
لان الحالة الادراکیة قد خالطت بوجودہا الرابطی خلطا رابطیا اتحادیا قد حققنا فیما سبق العلم لیس ہو الصورة الذہنیة سواء قیل باتحادہا
مع ذی الصورة کما ہو علی مذہب القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن او بمغایرتہا ایاہ کما ہو رای القائلین بحصول
الاشباح وسنحقق انشاء اللہ تعالی وحققنا ایضا ان العلم بالاشیاء الغائبة بمعنی مبدء انکشافہا لیس ہو نفس ذات العالم کما ظنہ
الشارح وبدیہی ان علمنا بالاشیاء لیس امرا منفصلا عن نفوسنا والا لم نتصف بالعلم فاذن ہو صفة من صفاتنا قائمة بنا ہی
بنفسہا منشاء لانتزاع العلم بالمعنی المصدری ومنشاء لانکشاف الاشیاء عندنا وہی التی نعبر عنہا بالفارسیة بدانش ولا بد وان
یکون لہا اضافة الی المعلوم فہی صفة ذات اضافة یعبر عنہا علمائنا الماتریدیة بالحالة الانجلائیة والمتاخرون بالحالة الادراکیة

الا ان علمائنا لما نفوا الوجود الذہنی لزم علیہم القول بالاضافۃ الی المعدوم الصرف فیما اذا لم یکن المعلوم موجودا فی الخارج فلذا ذہبنا
الی الوجود الذہنی فالموجود فی الذہن سواء کان نفس الشئ او شبحہ ہو متعلق تلک الحالۃ وقد ذہب الی ان العلم ہی تلک الحالۃ
اکثر الاعلام منہم العلامۃ القوشجی حیث ذہب الی ان الموجود فی الذہن امران الاول حاصل فیہ من دون قیام بہ ہو نفس
المعلوم والثانی قائم بہ مغایر للمعلوم ہو من مقولۃ الکیف ومنہم بعض الاذکیاء من المتاخرین حیث قال ان العلم حالۃ ادراکیۃ
تتحقق عند حصول الشئ فی الذہن وہی تصدق علی الاشیاء الحاصلۃ فی الذہن صدقا عرضیا فان الشئ اذا حصل فی الذہن
یحصل لہ وصف ویحمل علیہ فیقال لہ صورۃ علمیۃ وہذا المحمول لیس نفس الموضوع ولا یحمل علیہ حال کونہ فی الخارج فہذا الحمل
من قبیل حمل الکاتب علی الانسان فالعارض من مقولۃ الکیف سواء کان معروضہ من ہذہ المقولۃ او من مقولۃ اخری
انتہی وکلام المص مطابق لکلام ہذا البعض لانہ ایضا قائل بحمل ہذا الوصف المسمی بالحالۃ علی الصورۃ کما یدل علیہ ظاہر قولہ
انما صارت علما باتحادہ مع الصورۃ فی الوجود کما یستدعیہ الحمل بناء علی ما نص علیہ من ان الحالۃ قد خالطت بوجود الصورۃ
خلطا ما ربطیا اتحادیا فعلینا ان نحقق الحق ونبطل الباطل فنقول قد حققنا آنفا ان العلم صفۃ قائمۃ بالعالم متعلقۃ بالمعلوم فلا
یخلو اما ان یکون تلک الصفۃ انتزاعیۃ او انضمامیۃ والاول باطل اذ لو کانت انتزاعیۃ فلہا منشاء انتزاع وہو اما ذات العالم
او الصورۃ الموجودۃ فیہ او صفۃ اخری والکل باطل اذ الانتزاعیات لا تاصل لہا فی نفس الامر قبل الانتزاع الا بمنشئ انتزاعہا
فلا یمکن ان یکون مبدء انکشاف الاشیاء صفۃ انتزاعیۃ الا بمنشاء انتزاعہا فیکون مبدء الانکشاف حقیقۃ ہو منشاء انتزاعہا
فان کان ہو ذات العالم کان العلم نفس العالم وقد بان ان ذلک لا یصح کما سیجئ وان کان ہو الصورۃ فقد وضح بطلانہ وان کان
صفۃ اخری فتلک الصفۃ ہی العلم والکلام فیہا الکلام فان کانت انتزاعیۃ عادت الشقوق وان کانت انضمامیۃ تعین الشق الثانی
من الترديد الاول وہو المطلوب واذا ثبت ان تلک الحالۃ صفۃ انضمامیۃ للعالم فنقول یستحیل اتحادہا مع الصورۃ فی الوجود
لانہما لو وجدتا بوجود واحد فاما ان یکون کلاہما موجودین بالذات وہو صریح البطلان لان الوجود یختلف باختلاف المضاف
الیہ ولان اتحاد الاثنین باطل کما بین فی موضعہ او یکون احدہما موجودا بالذات والثانی موجودا بالعرض واذ الصورۃ
موجودۃ بالوجود الظلی بالذات تعین علی ہذا التقدیر ان یکون الحالۃ موجودۃ بالعرض بوجودہا فیلزم کونہا منتزعۃ من الصورۃ وقد
بان بطلانہ فی الشق الاول من الترديد الاول فہی غیر متحدۃ مع الصورۃ فی الوجود بل ہی متعلقۃ تعلق الفعل بما وقع
علیہ فالصورۃ معلومۃ بتلک الحالۃ وما یتوہم من ان المعلوم نفس الشئ بما ہو ہو والصورۃ من حیث قیامہا بالذہن علم
فقد ابطلناہ فیما سبق حیث تکلمنا علی قول المص فانہا من حیث الحصول فی الذہن معلوم ومن حیث القیام بہ علم فظہر من ہذا ان
ما زعمہ المص من ان الحالۃ تخالط الصورۃ خلطا ربطیا اتحادیا وما توہمہ بعض الاذکیاء من ان الحالۃ محمولۃ علی الصورۃ حملا

عرضیا باطل فانه انما یستقیم لو کانت الحالة انتزاعیة ولیس الامر کذلک علی ان الحالة عند ہذا البعض وعند المصـ محمولة علی
الصورة فاما ان تکون محمولة علیہا بالمواطات او بالاشتقاق والاول صریح البطلان اذ المبادی لا تحمل مواطاتا الا علی افرادہا او
ذاتیاتہا ولیست الصورة فردا للحالة ولا ذاتیا لہا وعلی الثانی یلزم کون الصورة عالمة اذ العالم ہو ذو العلم لا غیر ومن جوز کون
الصورة ذا حالة ادراکیة فقد جوز کونہا الصورة ذات علم فیجوز کونہا عالمة وما زعم بعض الشراح ان الصورة والحالة حالتان فی محل
واحد وحلول شیئین فی ثالث یستوجب الحمل بینہما کالضاحک والمتعجب الحالین فی الانسان فی غایة السقوط اما اولا فلان
حمل الحالة علی الصورة مواطاتا لا یعقل واشتقاقا یستلزم کون الصورة عالمة واما ثانیا فلان حلول شیئین فی ثالث لو استلزم
الحمل بینہما لصح حمل الحالة علی سائر نعوت النفس کالشجاعة ولصح حمل التعجب علی الضحک ایضا علی انا سنبطل کون مناط الحمل
ہو الحلول کما زعمه وما ظن من ان حمل المتعجب علی الضاحک لحلولہما فی ثالث ساقط اذ المتعجب غیر محمول علی مفہوم الضاحک
بل علی افرادہ ومناط الحمل اتحادہ معہا وجودا بالعرض والحال مع المتعجب فی ثالث ہو مفہوم الضاحک واما ثالثا فلان حلول
الصورة والحالة فی محل واحد لیس کلیا کما ستعرف عنقریب فلا یمکن ان یجعل حلولہما فی ثالث مناط الحمل بینہما ثم انه یرد علی
المصـ علی بعض الاذکیاء ان الحالة اما قائمة بالصورة فیلزم کونہا عالمة اذ العالم ما قام به العلم او قائمة بالنفس فلا تکون عرضیة للصورة
محمولة علیہا وقد عرفت انه لا یکفی فی کونہا عرضیة محمولة علی الصورة مع عدم قیامہا بہا حلولہا معہا فی ثالث وما یظن من ان الحالة
والصورة متحدان وجودا والحالة قائمة بالنفس لقیام الصورة بہا فان قیام احد المتحدین بشیء یستلزم قیام المتحد الآخر به والا یلزم
کون الصورة عالمة اذ مناط حمل المشتق علی شیء قیام مبدءه به لا اتحادہ معه لیس بشیء اذ الاتحاد بینہما لا یمکن ان یکون اتحادا بالذات
اذ لیس احدہما عینا للآخر ولا ذاتیا له فانما یکون اتحادا بالعرض فیکون احدہما وہی الحالة منتزعا عن الآخر کما سبق فیکون الحالة
قائمة بالصورة قیاما انتزاعیا فیلزم کون الصورة عالمة قطعا اذ مناط صدق المشتق علی شیء قیام مبدءه به علی النحو المخصوص ولو
لم یسلم ہذا النحو من القیام فیما بل اتحادا وقیل ان الاتحاد لیس مناط صدق المشتق لزم ان لا یکون قیام المبادی الانتزاعیة
بمناشیہا مناط الصدق مشتقاتہا علیہا بل یکون علی ہذا التقدیر قیام الحالة بالنفس بوساطة الصورة کقیام السرعة بالجسم
بوساطة الحرکة فیکون المتصف بالحالة اولا وبالذات ہی الصورة کما ان المتصف بالسرعة اولا وبالذات ہی الحرکة والعجب ان
خاتم الحکماء قدس سره بعد تسلیم کون الحالة منتزعة عن الصورة قال ان الحالة قائمة بالذہن لکونہا متحدة مع الصورة وجودا
وقیام احد المتحدین بشیء یستلزم قیام المتحد الآخر به فانه بعد القول بکون الحالة منتزعة عن الصورة لا معنی لکونہا قائمة
بالذہن الا بالعرض وبالواسطة ومن العجائب انه قال بعض الشراح فی شرح قول المصـ خلطا ارتباطیا اتحادیا وہو قول الی
خلطا موجبا للارتباط والاتحاد فی الجملة وان لم تخالطہا خلط الصفة بالموصوف والا لزم کون الصورة عالمة انتہی ولا یذہب

علیک ان الاتحاد اما اتحاد بالذات ولیس ہہنا او اتحاد بالعرض فہو خلط الصفۃ بالموصوف لانہ مصحح لحمل احدہما علی الآخر مواطاتا
او اشتقاقا واذ لا سبیل الی القول بحمل الحالۃ علی الصورۃ مواطاتا بناء علی ان المبادی لا تحمل مواطاتا الا علی افرادہا او ذاتیاتہا
والصورۃ لیست فردا منہا ولا ذاتیۃ لہا تعین الثانی علی تقدیر القول باتحادہما بالعرض فیلزم کون الصورۃ عالمۃ فلا یدری
ماذا اراد القائل بالاتحاد فی الجملۃ واعجب من ذلک ما قال بعض الآخر من الشراح من انہ اراد بالخلط الرابطی الاتحادی الحمل والاتحاد
فی الوجود کما فی الجنس والفصل ولا یخفی انہ علی ہذا لا یکون العلم اعنی الحالۃ الادراکیۃ نوعا محصلا بل فصلا للنوع مرکب منہا ومن الصورۃ
وایضا لا یکون مندرجا تحت مقولۃ الکیف لان الفصل البسیط لا یصدق علیہ مقولۃ ہی الجنس وایضا تالف نوع محصل من الصورۃ
والحالۃ وہما حقیقتان متباینتان وتالف نوع محصل من حقیقتین متباینتین باطل بدیہۃ وایضا الصورۃ لیست معنی مبہما حتی یحتاج الی الفصل
والقول بان الحالۃ جنس الصورۃ فصل فحش والا لکانت الصورۃ بسیطا وصدق علیہا المقولۃ التی منہا الحالۃ ولزم تحصل
حقیقۃ محصلۃ منہا وہو کلہ باطل لا ینبغی للعاقل فضل الاشتغال بہ ہذا ولعلک دریت بما وعیت من ان العلم صفۃ ذات اضافۃ
الی المعلوم وانہ متعلق بالصورۃ تعلقا وقوعیا فانا قد حققنا سابقا ان المعلوم بالذات ہی الصورۃ الذہنیۃ واذا کان کذلک استحال
اتحادہا مع الصورۃ فی الوجود وانتزاعہا عنہا فان الصفۃ لا ینتزع عما وقعت علیہ بل عما قامت بہ فلا مساغ لما زعمہ المص وما یتوہمہ
بعض الاذکیاء من اتحادہا مع الصورۃ وکونہا محمولۃ علیہا فالحق ان الحالۃ موجودۃ بوجود مغایر لوجود الصورۃ متعلقۃ بہا تعلقا وقوعیا
کما ذہب الیہ العلامۃ القوشجی الا ان قولہ بحصول الصورۃ فی الذہن من دون حلولہا فیہ باطل کما عرفت فیما مر وانما لم یحمل علیہ
کلام المص لاباء قولہ انما صارت علما عنہ اذ الصورۃ علی ما ذہبنا الیہ لا تصیر علما قط بل انما تصیر معلومۃ الا ان یقال مرادہ بالعلم
الصورۃ العلمیۃ فلیس مقصودہ من ہذا الکلام الدلالۃ علی اتحاد الصورۃ والحالۃ بل بیان ان الصورۃ متعلق العلم وانہ اراد باتحاد
الحالۃ الصورۃ تعلق الحالۃ بہا تعلقا وقوعیا الا ان قولہ اتحادیا لا معنی لہ علی ہذا التاویل واما ما افادہ خاتم الحکماء قدس سرہ من انہ
یمکن حمل قول المص علی مذہب شارح التجرید وانما لم یحمل علیہ لاباء قولہ علی ما تفردت فانہ طالع شرح التجرید مرارا فلا حصلہ اذ قولہ
اتحادیا ایضا آب عن ذلک الحمل وتاویل لفظ الاتحادی بالتعلق الوقوعی لصرف کلامہ الی مذہب شارح التجرید تحریف صرف و
اما قولہ علی ما تفردت بہ فالامر فیہ اسہل اذ القول بقیام الصورۃ بالذہن یکفی فارقا بین مذہب المص وشارح التجرید ووجہا
لتفرد المص علی ان تصحیح التفرد علی تقدیر حمل کلامہ علی اتحاد الحالۃ والصورۃ اتحادا عرضیا کما اختارہ قدس سرہ ایضا یحتاج الی
تکلف اذ قد سبق الیہ بعض الاذکیاء والکلام فی ذلک سیاتی وقد حمل بعض الشراح کلام المص علی ان الحالۃ صفۃ انضمامیۃ
عندہ ومع ذلک جوز حملہا علی الصورۃ بناء علی ما زعم من ان حلول الشیئین فی ثالث یستوجب الحمل بینہما وحمل الخلط الرابطی
الاتحادی فی قول المص علی الحمل وقد عرفت فسادہ فیما سبق وستعرف اختلالہ فی الدرس التالی انشاء اللہ تعالی اذا عرفت

ذلک واذ بحثت بان الحق ماذہب الیہ شارح التجرید فی القول بالحالة فلننبہنک علی وہن ما اوردہ الناظرون فی کلامہ لقاصرون
عن درک مرامہ لئلا یوسوسک جدلی بشکوکہ واوہامہ فاعلم ان المحقق الدوانی اورد علیہ فی حواشی شرح التجرید بان ہذا القائم بالذہن
انکان مغایرا للمعلوم بالماہیة فہو بعینہ القول بالشبح والمثال وانکان متحدا معہ فیہا فلا محیص عن الاشکالات الواردة علی القائلین
بکون العلم صورة ثم قال فان قیل القائل بالشبح لا یقول بحصول الماہیة بنفسہا فی الذہن الا علی طریق المجاز ونحن نقول بہ حقیقة کما ہو
مقتضی البرہان قلنا فلا بد من اثبات وجود امر آخر مغایر بالماہیة للامر المعلوم ودونہ خرط القتاد انتہی وانت تعلم ان ہذا القائم مغایر
للمعلوم بالماہیة ولیس شبحا لہ فان شبح الشئ ہو تمثالہ المحاکی ایاہ کالصورة المنطبعة فی المرأة بالقیاس الی ذی الصورة و
لیس ہذہ الحالة کذلک بل ہی صفة نفسانیة کالشجاعة وغیرہا الا انہا ذات تعلق بالمعلوم وقد حققنا سابقا فی شرح قول المص
نعم تفتیح حقیقة عبیر ان القائلین بالشبح والمثال لا اغنا لہم عن القول بالحالة بل لا بد لہم من ان یقولوا ان العلم ہی الحالة وان
اشباح الاشیاء متعلقاتہا ولو کان الشبح عبارة عن مطلق امر مغایر للمعلوم بالماہیة لکان المتکلمون ایضا قائلین بالشبح والمثال
فانہم یقولون بہذہ الحالة کما حققنا فیما سبق ولیس الامر کذلک کما عرفت سابقا فلیس ہذا قولا بالشبح والمثال وقد تنبہ المحقق
علی ذلک ولذا عقب الایراد بقولہ فان قیل الخ واجاب عنہ بانہ لا بد من اثبات امر آخر مغایر بالماہیة للمعلوم واذ قد بینا وجود ذلک الامر لحق
علی وجہ السداد علی حسب المراد فقد شذ بنا القتاد وازحنا الایراد وقد لاح بما ذکرنا ان ما توہمہ الصدر الشیرازی المعاصر للمحقق الدوانی
معترضا علی شارح التجرید من انہ جمع بین المذہبین ای مذہب حصول الاشباح ومذہب حصول الانفس فی غایة السقوط اذ
القول بقیام الحالة لیس قولا بحصول الشبح علی ما حققنا کیف والشبح ماخوذ من الشئ ذی الصورة حتی کانہ کالصورة المنعکسة
من الشئ المنطبعة فی المرأة والحالة غیر ماخوذة من ذی الصورة یوضح ذلک انا اذا تصورنا مفہوم الحیوان فذلک المفہوم الحاصل
فی الذہن عند القائلین بالشبح والمثال لیس عین الحقیقة الحیوانیة التی تترتب علیہا الآثار من الاتصاف بالحس والحرکة بل ہو
مثال محاک لہا کالصورة المنعکسة من زید المنطبعة فی المرأة فاطلاق الحیوان علی ذلک المفہوم تجوز کاطلاق زید علی تمثالہ
والحالة المعبرة عنہا بدانش امر آخر وراء ذلک المفہوم وہی متعلقة بذلک المفہوم اولا وبالذات وبالحقیقة الحیوانیة بواسطة ثانیا
وبالعرض واما عند القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا فذلک المفہوم ہی الحقیقة الحیوانیة والحالة لا ریب فی انہا مغایرة لتلک
الحقیقة متعلقة بہا تعلق الفعل بما وقع علیہ فالقول بوجود الحالة لیس ہو القول بالشبح والمثال بل القول بالحالة یتأتی
علی ثلثة اوجہ الاول القول بتعلقہا بحقائق الاشیاء الحاصلة بانفسہا فی الذہن وہو مذہب العلامة القوشجی والمص والثانی
القول بتعلقہا بامثالہا الحاصلة فی الذہن وہو الذی ذہبنا الیہ وقد بینا برہانا وشیدنا ارکانا فیما مر والثالث القول بتعلقہا
بالمعدومات او الموجودات الخارجیة وہو مذہب المتکلمین فتوہم کون مذہب العلامة القوشجی جمعا بین المذہبین توہم بعید

والعجب ان الصدر نفسه اعترض علی المحقق الدوانی بان القول بوجود امر مغایر للمعلوم بالماهیة لیس قولا بالشبح والمثال
فکیف لم یخطر له بالبال ذلک فی القول بان مذهب العلامة القوشجی جمع بین المذهبین ولکن العناد یعمی ویصم والشعیر
یوکل ویذم وقد ظهر بهذا التحقیق ان ما ارتکبه خاتم الحکماء فی جواب ایراد الصدر من انه لا غائلة فی الجمع بین المذهبین
اذا دل الدلیل لا حاجة الی ارتکابه الا ان یقال انه قدس سره اجاب تنزلا علی سبیل الجدل بعد تسلیم ما ظنه المورد فافهم واذا
قد اقمنا البرهان علی ان العلم هی الحالة وان الصورة لیست علما ولا کافیة فی الانکشاف سقط ما یتوهم انه قول بلا دلیل و
ساقط عن درجة التحقیق وان الصورة کافیة فی الانکشاف فلا حاجة الی القول بالحالة واما من قال انا اذا رجعنا الی وجداننا
لا نجد سوی الصورة حالة اخری فلیتهم وجدانه ولیحدث لنفسه ان اراد ان یتعلم الحکمة فطرة اخری فاستقر الحق علی عرشه و
زهقت الاوهام واشرقت شمس الحقیقة فی وسط سماءها وانجابت سدول الظلام وقد اطنبنا الکلام وارخینا الزمام تحقیقا للمقام
واشباعا للمرام والله ولی التوفیق والانعام قال المص کالحالة الذوقیة بالمذوقات فصارت صورة ذوقیة تمثیل لاتحاد الحالة
ومخالطتها مع الصورة والمعنی کالحالة الذوقیة التی هی ادراک المذوقات تخالط وتتحد بالمذوقات ای الاشیاء التی تتعلق
بها الذوق فیصیر تلک الاشیاء صورة ذوقیة ای صورة مخلوطة بالکیفیة الذوقیة التی هی حالة ادراکیة فکذلک سائر الحالات
الادراکیة کالتعقل والاذعان مثلا وغیرهما یخالط الاشیاء التی هی متعلقات تلک الحالات فتصیر تلک الاشیاء صورا منسوبة
الیها فیقال صورة عقلیة وصورة اذعانیة الی غیر ذلک فالصورة مطلقا انما صارت علما ای صورة علمیة لمخالطة الحالة الادراکیة
مطلقا والامر فی توحید لفظة والصورة الذوقیة ورجوع الضمیر فی قوله صارت الی المذوقات سهل فما قال بعض الشارحین
من ان الاولی حالة ذوقیة بدل قوله صورة ذوقیة الا ان یقال ضمیر صارت راجع الی الحالة الذوقیة فان الخلط والاتحاد
من الجانبین لیس بشیء کما لا یخفی ثم ان هذا التمثیل غیر صحیح علی ما یقتضیه عبارة المص من اتحاد وجود الحالة والصورة فان
صور المحسوسات سواء کانت مدرکة بالحواس الظاهرة او بالحواس الباطنة موجودة فی الحواس والحالة مطلقا سواء کانت متعلقة
بالجزئیات او بالکلیات موجودة فی النفس فکیف یتصور اتحادهما فی الوجود ولا یصح ایضا علی ما حمل علیه بعض الشراح کلامه من
ان الصورة والحالة لیستا حالتین فی محل واحد اذ صور المحسوسات حالة فی الحواس والحالة حالة فی النفس وقد اضطرب
هذا الشارح فی دفعه فقال وجوابه انا لا نسلم ان صور الجزئیات انما تحصل فی الحواس بل تحصل فی النفس فان الجزئیات العینیة
لا تحصل باعیانها فی الذهن بل الحاصل منها فی الذهن خواصها المختصة بها او الامر المماثل لها فی الماهیة وکلام المص ههنا مبنی
علی التحقیق لا علی ما هو المقرر عندهم وعلی تقدیر التسلیم یجوز ان یکون تلک الحالة ایضا فی الحواس کما قیل ان مدرک الجزئیات
هی الحواس والحق ان الادراک التصوری والتصدیقی للنفس واختلاط الحالة الادراکیة بالصورة کاختلاط الاذعان بالقضیة

الشخصية فان الاذعان للنفس بالضرورة والقضية الشخصية ليست بموجودة فيها لامتناع حصول جزئيها فيها او كاختلاط الالتفات بالجزئيات
المادية وتحقيقنا الذى ذكرنا انما هو فى صور الكليات ولم يصرح المص بالحمل بالمواطات بين الصورة والحالة وقوله انما صارت علما معناه
انما صارت علما بمعنى الصورة العلمية لا بمعنى الحالة الادراكية فان لفظ العلم يدل على معان كثيرة وانما يرد الاشكال على من قال
بالحمل بالمواطات الحقيقى فان المجازى لا ينكر انتهى كلامه ولا يخفى اضطرابه واختلاله وما اجاب به اولا ليس بصحيح عند القوم ولا عند
المص فان الظاهر من كلام المص فى مواضع من كتبه انه يذهب الى حصول الجزئيات العينية باعيانها فى الذهن على انا نسوق
الكلام فى العلم الابصارى فانا نعلم بديهة انه متعلق بالصورة المادية وهى اما الصورة الخارجية من دون انطباعها فى الحاسة كما هو
مذهب الشيخ المقتول والرياضيين او الصورة المنطبعة فى الجليدية كما هو راى الطبعيين من المشائين وعلى التقديرين فلا مساغ للقول
باتحاد الحالة مع الصورة اذ الحالة قائمة بالنفس لا محالة ولا يحلو لهما فى ثالث وما اجاب به ثانيا فهو ظاهر الفساد ضرورة ان المدرك
فينا واحد وقد اعترف هذا القائل بفساده حيث قال والحق الخ وما افاد بقوله والحق لا ريب فى انه حق اذ حاصله هو ما حققنا فيما
سبق من ان الحالة متعلقة بالصور تعلق الفعل بما وقع عليه لكن ذلك التعلق ليس عبارة عن مخالطة الحالة بوجود الصورة خلطا
رابطيا اتحاديا كما يزعمه المص والمص وان لم يصرح بالحمل فقد صرح بالاتحاد فالاشكال غير مندفع عن كلامه وتقييد هذا القائل لفظ
الحمل بقوله بالمواطات يدل على تجويزه الحمل بالاشتقاق مع انه ايض غير متصور بين الحالة والصور المحسوسة لانتفاء الاتحاد فى
الوجود ولانتفاء حلول احدهما فى الاخرى وانتفاء حلولهما فى محل واحد واطلاق الصورة العلمية على الصورة لا يدل على حمل الحالة
عليها بالاشتقاق اذ ليس معنى كونها علمية الا ان العلم متعلق بها وهى معلومة لا انها ذات علم ولفظ العلم اذ يطلق عليها انما
يراد به المعلوم وما ذكره من ان تحقيقه انما هو فى صور الكليات لا طائل تحته اذ نسبة الجزئيات الى الحالة المتعلقة بها ونسبة الكليات
الى الحالة المتعلقة بها نسبة واحدة وهى تعلق الحالة بكليهما تعلقا وقوعيا وليس لصور الكليات مع الحالة المتعلقة بها خصوصية
وعلاقة خاصة لا توجد فى صور الجزئيات بالقياس الى الحالة المتعلقة بها وكون الحالة وصور الكليات حالتين فى محل واحد
ليس علاقة خاصة بينهما اذ ذلك متحقق بين صور الكليات وبين سائر صفات النفس كالشجاعة وليس بينهما علاقة خاصة اصلا
ولعل لكلامه وجها لا احصله ولعلك تحدست بما تلونا عليك ان القول بكون العلم هى الصورة يستوجب كون الحواس مدركة
للجزئيات وعالمة بها ضرورة ان العلم على هذا التقدير هى الصورة قائم بالحواس وقيام المبدء بشئ يستلزم صدق المشتق
عليه **قوله** ونوعان مختلفان بالذات انت تعلم ان اختلاف التصور والتصديق بالنوع وان كان حقا فى الواقع وصحيحا على
مذهب من يرى ان الحالة صفة منضمة قائمة بالنفس موجودة فى الاعيان كما ذهبنا اليه لكنه لا يكاد يصح على ما يشعر به عبارة
المص وذهب اليه بعض الاذكياء من كونها انتزاعية موجودة بوجود الصورة اذ الحالة على هذا التقدير امر انتزاعى والامر

الانتزاعی لاحقیقة له الا ما حصل فی العقل و لا فرد له سوی الحصة علی ما تقرر عند المتاخرین و اصر علیه بعض الاذکیاء فیکون ہی تمام حقیقة افرادہا فیکون افرادہا متفقة بالنوع فلا یکون التصور والتصدیق اللذان ہما فردان منہا مختلفین بالنوع فافہم **قوله** وعلیه بناء قوله تفردت قال فی الحاشیة اعلم ان قوله تفردت مبنی علی امور ثلثة الاول القول بالحالة الادراکیة والثانی ان الشک والاذعان نوعان من الادراک والثالث ان التصور والتصدیق لا یجتمعان بحسب التعلق بنسبة واحدة فی زمان واحد کالنوم والیقظة بل لا یبعد ان یکون مناط التفرد ہو الامر الثانی لان الامر الاول قد ذہب الیه بعض المحققین قبله والثالث ایضا یفہم من ظاہر عبارات بعض المتاخرین انتہی انت تعلم ان مدار الحل علی ان العلم ہی الحالة المغایرة للمعلوم ولیس ہذا مما تفرد به المص و مع ذلک فالامر الثالث لا یصح فی نفسه فضلا ان یصلح وجها للتفرد لان التخییل تصور متعلق بما تعلق به التصدیق مجتمع معه ضرورة ومع ہذا کله فلا یظہر تفرد المص لان العلامة القوشجی ایضا قائل بالحالة المنقسمة الی التصور والتصدیق المتباینین حقیقة وعدم اجتماع التصور والتصدیق بالمعنی الذی ذکرہ الشارح بحسب التعلق بنسبة واحدة فی زمان واحد والوجه ان یقال فی وجه التفرد ان القول بالحالة المنقسمة الی التصور والتصدیق المتباینین نوعا مع القول بکونہا مخالطة بالصورة خلطا اتحادیا مما تفرد به المص فان العلامة القوشجی لا یذہب الی اتحادہا مع الصورة وجودا وبعض الاذکیاء لا یذہب الی انقسامہا الی التصور والتصدیق المتباینین نوعا بل یقول انه من لواحق الادراک والملیون لا یقولون بوجود الصورة راسا فضلا عن اتحاد الحالة معہا وجودا وما ظن بعض الشراح فی وجه التفرد من ان العلامة القوشجی لا یقول بقیام الصورة بالذہن والمص یقول به وبعض الاذکیاء قال بحمل الحالة علی الصورة والمص لم یقل به لیس بشیء اذ الخلاف فی قیام الصورة بالذہن وعدمه خلاف علی حیاله لا تعلق له بالقول بالحالة والمص ایضا قائل بحمل الحالة علی الصورة لقوله اتحادہما وجودا وہو مستلزم للحمل بینہما کما لا یخفی **قوله** ہذا ظاہر بالنظر الی الشک والاذعان قال فی الحاشیة ولو تاملنا فی عبارة الکتاب یظہر منہا ان مقصودہ ان الحالة الادراکیة التصوریة مطلقا لا تجامع الحالة الادراکیة الاذعانیة التصدیقیة لان الحالتین کلاہما علمان یترتب علیہما الانکشاف فالنسبة التامة الجزئیة قبل تعلق الاذعان بہا مشکوکة کانت او غیرہا تنکشف بالحالة التصوریة واذا تعلق بہا الاذعان تنکشف به ایضا الا ان الاذعان مبدء للانکشاف علی وجه الاقرار والتسلیم بخلاف الحالة التصوریة فہما لا یجتمعان بحسب التعلق بامر واحد فی زمان واحد اذ عند حصول الاذعان یزول الحالة التصوریة شکا کان او وہما لامتناع اجتماع العلمین علی امر واحد وہذا مما یظہر بتعمق النظر فی عبارته انتہی انت تعلم ان التصور المقابل للتصدیق علی انحاء فمنہا ما ہو متضاد للتصدیق کالشک والوہم والانکار ومنہا ما ہو غیر مضاد له کالتخییل فالنسبة التامة الجزئیة حین ہی مذعنة معلومة بنحوین من العلم الاول التصور الذی ہو التخییل والثانی التصدیق فالتصور والتصدیق مجتمعان بحسب التعلق بامر واحد فما ظہر له بتعمق النظر فی عبارة المص لیس بشیء ثم لا یخفی ان التصور والتصدیق من صفات

النفس او غيرها من العالمين فهما عارضان للعالم واما المعلومات فهي غير معروضة لهما بل هما متعلقان بها تعلقا وقوعيا
والتشبيه الواقع في كلام المص معناه ان التصور والتصديق المتباينين بالذات المتعلقين بامر واحد الغير المجتمعين بحسب التعلق
كالنوم واليقظة العارضين لذات واحدة واما ما قال بعض الشارحين من ان التصديق واخواته كالشك ليست عارضة
لمتعلقاتها لا كعروض الاعراض لمحالها ولا كعروض العرضيات لمعروضاتها والتصور حقيقة عارض للذهن وصادق على
الحاصل فيه فالتصور والتصديق كلاهما قائمان بالذهن الاول بقيام مصداقه الذي هو عرضي له والثاني بقيام نفسه وبينهما علاقة
العروض بل مجرد المقارنة في الذهن انتهى فكلام متهافت لان ما ذكره من حال التصديق واخواته حق لا ريب فيه الا ان حال
التصور ايضا ذلك بعينه لان التصور لما كان عارضا للذهن كان قائما به فلا يمكن صدقه على الحاصل فيه لانه لو صدق
عليه كان عارضا له ايضا فاما ان يكون عروضه لهما بالذات وهو باطل اذ عروض شيء واحد لشيئين بالذات يستلزم ان يكون
له قيامان ووجودان وهو صريح البطلان او يكون عروضه للحاصل في الذهن بالذات وللذهن بالعرض فلا يكون
الذهن متصفا به فان العروض بالعرض لا يستلزم الاتصاف الا ترى ان السرعة والبطوء عارضة للجسم بواسطة الحركة لكنه
غير متصف بها بل المتصف بها هي الحركة فيكون المتصف بالتصور هو الحاصل في الذهن وهو صريح البطلان او يكون
عارضا للذهن بالذات وللحاصل فيه بالعرض وهو ظاهر البطلان فان الذهن ليس متحدا بوجه مع الحاصل ولا قائما به
حتى يكون ما يعرضه بالذات عارضا للحاصل فيه بالعرض وقد عرفت سابقا ان حلول شيئين في ثالث لا يستلزم التصادق بينهما
وما توهم من ان التصور قائم بالذهن بقيام مصداقه هو عنده الصورة الحاصلة في الذهن ليس له معنى لانه ليس قائما بالذهن على هذا
التقدير بل هو قائم بما هو قائم بالذهن والفرق بين القائم بالشيء والقائم بالقائم بالشيء ظاهر على انه لو سلم ان القائم بالقائم بالشيء قائم
بذلك الشيء فلا يخفى ان من الصورة ما ليس قائما بالمدرك بل بالآلة والتصور لا محالة قائم بالذات فليس قيامه بالمدرك بقيام مصداقه
كما زعم ثم انه لا يظهر ان هذا القائل على اي مذهب بنى هذا الكلام فان كان بناءه على ما ذهب اليه فقد عرفت ان التصور والتصديق
سيان في ان لهما بالصور الذهنية تعلقا وقوعيا ولا قيام ولا عروض لشيء منهما فيه منهما وان كان بناءه على مذهب المص فهما كلاهما متحدان مع
الصور وجودا وهو مصحح للعروض الا ان يقال انه يرى التصور حالة ادراكية متحدة مع الصور وجودا والتصديق
والشك وغيره من لواحق الادراك فهو بناء فاسد على فاسد **قوله** والا فالادراك التصوري يجامع الاذعان البتة
على ما حققناه اشار بذلك الى ما مر سابقا من ان التصور قد يكون مجتمعا مع التصديق في التعلق بشيء واحد كما في
القضية المقبولة فانها معلومة بنحوين من العلم التخييل الذي هو تصور والتصديق وقد مر فلا نعيده **قوله** فاذا
تصور كنه التصديق اشارة الى الجواب عن تقرير الاشكال بانا اذا تصورنا كنه نفس التصديق لزم اتحادهما بناء على اتحاد

العلم والمعلوم وتقرير الجواب ان العلم حقيقة ہی الحالة الادراکية الغير المتحدة مع متعلقها فاذا تصورنا کنه التصديق فالتصور منا يحمل عليه
التصديق بالحمل الاولی لانه عينه لا بالحمل الشائع المتعارف لان التصديق لم يتعلق به انما تعلق بالتصور لانه من المعانی المفردة
انما يتعلق به التصور دون التصديق واما التصور فهو غير محمول عليه بالحمل الاولی لانه ليس عينه وانما يکون عينه لو کان عبارة عن
الصورة الحاصلة وليس کذلک بل انما للصورة سبيل المعلومية بل التصور متعلق به تعلقه بغيره من الاشياء فهو تصديق متصور
ولا ضير فيه اصلا **قوله** کما اذا تصور کنه مفهوم الجزئی فانه يصدق عليه الجزئی بالحمل الاولی لا الشائع المتعارف فان ہذا المفهوم
ليس بمانع عن فرض الاشتراک **قوله** کعلم الحالة اعلم ان الظاهر من کلمات البعض ان الحالة معلومة علما حضوريا بنفسها لا بحالة
اخری والا لزم تسلسل الحالات اذ الکلام فی ہذه الحالة کالکلام فی تلک وقد تمسک به الشارح علی نفی الحالة فی مبحث علم الواجب
سبحانه زاعما ان الحالة لما کانت منکشفة کان مناط انکشافها نفس وجودها للقوة العاقلة فکلما کان وجوده لها کان منکشفا عندها
من دون حاجة الی الحالة وقد تکلمنا عليه ہناک بعد التنزل الی ان الحالة معلومة بنفسها لا بحالة اخری وعلی ہذا فالتشبيه
الواقع فی کلام الشارح بين علم الصورة وعلم الحالة انما ہو من حيث انه کما ان علم الصورة ليس بتوسط صورة اخری کذلک علم الحالة ليس
بتوسط الصورة وان کان ذانک العلمان متفارقين من حيث ان علم الصورة بتعلق حالة وعلم الحالة ليس کذلک بل ہو بنفسها
والتحقيق ان علم الحالة ايضا بحالة اخری والتسلسل غير لازم لان العلم انما يحدث بتوجه النفس والتفاتها وہو باختيارها فاذا کانت
النفس ملتفتة متوجهة الی الحالة وعلمها تحدث حالة بها انکشف الحالة الاولی وکذا اذا توجهت الی علم الحالة الثانية حدثت حالة ثالثة
وہکذا فاذا اغمضت عن التوجه والالتفات وقف حدوث الحالات وانتهت سلسلتها والدليل علی ان علم الحالة بحالة اخری انا
اذا علمنا الحالة القائمة بنا کانت تلک الحالة معلومة لنا وکنا عالمين بها فيصح انتزاع علمها بالمعنی المصدری عنا وانتزاع تعلقه
عن الحالة فلابد من منشأ انتزاع ذلک المعنی المصدری ولا يصح ان يکون منشأ انتزاعه نفس تلک الحالة لان تلک الحالة
معلومة بهذا العلم والمعلوم مضايف للعلم فيستحيل ان يکون منشأ لانتزاع العلم ايضا لاستحالة ان يکون شئ واحد منشأ لانتزاع متضايفين
ومصداقا لهما بنفسه وقد مر تفصيل ذلک فی مبحث العلم الحضوری بما لا مزيد عليه فتدبر فحال علم الحالة بعينها حال علم الصورة فکما ان علم
الصورة ليس بتوسط صورة بل بتعلق حالة بها فکذلک علم الحالة **قوله** ومن ہہنا قيل قد ظن بعضهم ان معلوم العلم الحصولی
معلوم بالتبع فالحصولی ليس بعلم حقيقی فاورد عليه انه کما ان معلوم الحضوری معلوم بالذات کذلک معلوم الحصولی فلا وجه
لعدم کون الحصولی علما حقيقيا قال المورد ولعل منشأ الظن توهم ان معلوم العلم الحصولی ہو الشئ الخارجی فانه المعلوم بالتبع
لانه قد ينتفی والعلم باق وہذا وہم فاسد فان معلوم الحصولی ہو الشئ من حيث ہو لا الشئ الخارجی فوجه کلام الشارح ذلک البعض
بان معلوم الحضوری منکشف بذاته لا بتوسط صورة بخلاف معلوم الحصولی فان المنکشف فيه اولا وبالذات ہی الصورة المعلوم

فی الحصولی انما ینکشف بوساطة الصورة فہو معلوم بالتبع وہذا ہو المراد بکون الحضوری علما حقیقیا وعدم کون الحصولی کذلک وتفصیلہ ان منشار انکشاف الاشیار حقیقة ہی الحالة الادراکیة وہی متعلقة اولا وبالذات بالصورة العلمیة وثانیا وبالعرض بذی الصورة فالمنکشف بالذات ہی الصورة وبالتبع ذو الصورة فالحالة الادراکیة بالقیاس الی الصورة علم حضوری وبالقیاس الی ذی الصورة علم حصولی فمعلوم الحضوری وہی الصورة العلمیة معلوم بالذات ومعلوم الحصولی وہو ذو الصورة معلوم بالعرض **قولہ** واما معلوم الصورة فمعلوم بالتبع ای ذو الصورة معلوم بالتبع ای بالقیاس الی الحالة لتعلقہا اولا وبالذات بالصورة وثانیا وبالعرض بذی الصورة **قولہ** بخلاف معلوم الحصولی بمعنی الصورة فانہ معلوم بالتبع واما معلوم الحالة وہی الصورة فہو معلوم بالذات لتعلق الحالة بہا اولا وبالذات کما عرفت **قولہ** والحق عندی ہذا ما اختارہ الشارح وخلاصتہ ان العلم ہو نفس وجود العالم ای الذات المجردة عن القوة والاستعداد وحضور المعلوم حضورا علمیا شرط للانکشاف لانہ علم وبنار علی ہذا ذہب الی ان العلم حقیقة نفس الواجب سبحانہ لاعتقادہ ان وجود کل شئی عین الواجب تعالی وانت تعلم ان العلم لو کان عبارة عن وجود العالم فاما ان یکون عبارة عن الوجود المصدری او عن منشار انتزاعہ والاول باطل لان العلم سوار ارید بہ المعنی المصدری المعبر عنہ بدانستن او ارید بہ المعنی الحقیقی لیس عین الوجود المصدری اما الاول فلان المعنی المصدری لا یصدق علی معنی مصدری آخر مالم یکن احدہما ذاتیا للآخر ولا خفار فی ان مفہوم العلم المصدری مباین لمفہوم الوجود المصدری فلا تصادق بینہما فضلا عن العینیة واما الثانی فلان العلم الحقیقی لیس بانتزاعی والوجود المصدری انتزاعی والثانی ایضا باطل لانا قد حققنا فیما سبق ان منشار انتزاع الوجود المصدری فی کل شئی عینہ فلو کان العلم عبارة عن وجود العالم بہذا المعنی کان عبارة عن نفس ذاتہ وہو باطل لان العلم ینقسم الی التصور والتصدیق وذات العالم لا تقبل الانقسام الیہما ولان المعلوم الواحد یکون متصورا ومصدقا فی زمان واحد فلو کان ذاتہ علما کان ذاتہ تصورا وتصدیقا فیلزم الاتحاد الشخصی بین التصور والتصدیق فان قیل ان التصور والتصدیق لیسا نفس العالم بل صفتین من صفاتہ فذاک قول بان العلم لیس نفس ذات العالم بل ہو من صفاتہ والقول بان التصدیق لیس قسما للعلم بل ہو من لواحقہ باطل کما سبق ولان العلم یتصف بالبداہة والنظریة والعالم لا یصلح للاتصاف بہما والقول بان المتصف بہما ہو المعلوم دون العلم باطل کما سیاتی ثم نقول العلم الحقیقی عبارة من مصداق العلم بالمعنی المصدری ولا خفار فی ان العلم بالمعنی المصدری معنی اضافی ومصداق المعنی الاضافی یجب ان یکون ذات اضافة فلا یکون مصداقہ نفس ذات العالم وایضا من الضروریات ان نسبة العلم بالمعنی المصدری الی مصداقہ نسبة الانسانیة الی حقیقة الانسان ونسبة الحیوانیة الی حقیقة الحیوان فاشتراک العلم بالمعنی المصدری بین النفوس الناطقة والنفوس الفلکیة والعقول المفارقة دلیل علی ان علومہا مشترکة فی حقیقة واحدة تلک العلوم افرادہا فلو کان مصداق العلم نفس ذات العالم کانت النفوس الناطقة

والنفوس الفلكية والعقول المفارقة مشتركة فی حقيقة واحدة يكون ہی افرادہا وہو غير مستقيم علی اصولہم فان قلت لو لزم من اشتراک الوجود المصدری اشتراک مصداقہ لزم ان يكون علم الواجب سبحانہ مشارکا لعلوم الممكنات فی الحقيقة مع انہ عين ذاتہ المقدسة قلت قد حققنا فيما سبق ان العلم بالمعنی المصدری غير منتزع عنہ سبحانہ حتی يلزم من اشتراكہ بين علمہ سبحانہ وبين علوم الممكنات اشتراک مصداقہ قال المصنف فتفكر اشارة الی بعض ماتكلمنا علی مذہبہ من اتحاد الصورة والحالة وجودا وقال بعض الشراح ہذا اشارة الی انہ يستدل علی ان بين التصور والتصديق تغايرا بان لكل منہما لازما مختص بہ فان للتصور لازم ہو عموم التعلق وللتصديق لازم آخر ہو خصوص التعلق واختلاف اللوازم يدل علی اختلاف الملزومات حقيقة وہذا الدليل لو تم لدل علی تغاير التصور بمعنی الصورة للتصديق بمعنی الحالة الادراكية ايضا لان عموم التعلق من لوازم التصور بمعنی الصورة ايضا انتہی وانت تعلم ان ہذہ شبہة نشأت من الغفلة عن معنی التعلق فان تعلق التصديق بالمصدق تعلق وقوعی ومعنی خصوص تعلقہ انہ لا يتعلق تعلقا وقوعيا الا بالنسبة التامة الخبرية ومايقابلہ ہو عموم التعلق بمعنی ان يكون التعلق الوقوعی غير مختص بالنسبة التامة الخبرية وہذا من لوازم التصور فاختلاف ہذين اللازمين يدل علی اختلاف ملزوميہما قطعا وشئ من ہذين اللازمين ليس بعارض للصورة الذہنية فانہا ليست معنی حدثيا حتی يمكن ان يتعلق بشئ تعلقا وقوعيا فضلا عن ان يكون عموم التعلق من لوازمہا وعموم التعلق الذی ہو من لوازم الصورة معناہ انہ يمكن حصول صورة كل شئ فی الذہن وہذا المعنی ليس بمقابل لخصوص التعلق الذی ہو من لوازم التصديق حتی يستدل بكون ہذا المعنی من لوازم الصورة علی كونہا مباينة للتصديق بالنوع وہذا ظاہر بادنی تامل **قولہ** ثم اعلم ان المشہور الخ اعلم انہم اختلفوا اولا فی ان الحصولی القديم ہل ينقسم الی التصور والتصديق ام لا فذہب المحققون الی الاول وآخرون الی الثانی ثم اختلفوا فی ان الحصولی القديم ہل يتصف بالبداہة او النظرية او لا يتصف بشئ منہما فذہب الجمہور الی الثانی وذہب الشارح الی الاول فہناک ثلثة مذاہب الاول مذہب من يظن ان الحصولی القديم لا يكون تصورا ولا تصديقا ولا بديہيا ولا نظريا والثانی مذہب من قال انہ يكون تصورا وتصديقا ومع ذلک يكون متصفا بالبداہة والثالث مذہب من ذہب الی انہ يكون تصورا وتصديقا لكن لا يكون بديہيا ولا نظريا واما العلم الحضوری فقد اتفقوا علی انہ لا يكون تصورا وتصديقا وعلی انہ لا يتصف بالنظرية البتة واختلفوا فی اتصافہ بالبداہة فجوزہ الشارح ومنعہ الجمہور فاما الكلام فی انقسام الحصولی القديم الی التصور والتصديق فقد سلفناہ وحققنا ہناک انہ تصور وتصديق والطلنا رأی من ظن خلافہ بقی الكلام فی اتصافہ بالبداہة فلم يظہر لی بعد امتناعہ وماذكرہ مانعوہ ليس بتام كما ستقف عليہ ان شاء اللہ تعالی واما علم الواجب سبحانہ فالظاہر من كلمات الفلاسفة انہ ليس تصورا ولا تصديقا لانہ عندہم علم حضوری قال خاتم الحكماء قدس سرہ انہ ان اريد بعدم كونہ تصورا وتصديقا انہ جل وعز ليس مصدقا للصوادق كما يلوح من الاسفار فہو باطل بل كفر صريح لان علمہ سبحانہ مطابق لما عليہ

المعلوم فی نفسہ الا الزم الجہل ہو سبحانہ عالم بانہ مطابق وہو التصدیق واللہ سبحانہ اجز بانہ علیم والعلم لغۃ ہو التصدیق المطابق
الجازم الثابت وفی الحدیث الصحیح ان اللہ قد صدقک یا زید وان ارید مجرد الاصطلاح علی ان علمہ لا یسمی تصورا وتصدیقا فلا
مشاحۃ فیہ لکن لا یلزم منہ ان لا یکون علمہ تصورا وتصدیقا حقیقۃ نعم التصور والتصدیق فینا صفتان زائدتان واما فی الباری
سبحانہ فنفس ذاتہ تصدیق للصوادق وتصور للمفردات فانہا بذاتہا مبدء الانکشاف وہذا ہو الحق وبالاتباع احق **قولہ** بناء علی
ان النظریۃ ہذا دلیل مشہور علی ان الحصولی القدیم والحضوری لا یتصفان بالبداہۃ والنظریۃ تقریرہ ان البداہۃ والنظریۃ
متقابلان البتۃ والتقابل محصور فی اقسامہ الاربعۃ المشہورۃ ولیس بینہما تقابل الایجاب والسلب اذ الاعیان الخارجیۃ وکنہ
الواجب سبحانہ لیست بدیہیۃ ولا نظریۃ ومن المستحیل ارتفاع متقابلین بالایجاب والسلب عن شئ ولا تقابل التضایف لامکان
تعقل احدہما بدون الآخر فہما اما متضادان لکون کل منہما وجودیا او ملکۃ وعدم لکون احدہما وہی النظریۃ وجودیا والآخر وہی
البداہۃ عدمیا والقدیم والحضوری لا یمکن اتصافہما بالنظریۃ لانہا تستلزم الحدوث والارتسام ضرورۃ والاول ینافی القدم
والثانی الحضور واذا لم یمکن اتصافہما بالنظریۃ لم یمکن اتصافہما بالبداہۃ اما علی تقدیر کون البداہۃ عدما لہا فلان المتصف
بالعدم یجب صلوحہ للاتصاف بالملکۃ فانہ عدم صفۃ عما من شانہ تلک الصفۃ واذ لم یصلحا للاتصاف بالملکۃ اعنی النظریۃ
لم یمکن اتصافہما بالعدم اعنی البداہۃ واما علی تقدیر کونہا ضدا لہا فلان الاتصاف باحد الضدین مشروط بامکان الاتصاف
بالضد الآخر اذ من شرط الضدیۃ امکان توارد الضدین وتعاقبہما علی موضوع واحد فلو اتصفا بالبداہۃ جاز اتصافہما بالنظریۃ
واذ لا یجوز اتصافہما بالنظریۃ فلا یتصفان بالبداہۃ ایضا فہما لیسا بدیہیین ولا نظریین فالبداہۃ والنظریۃ من خواص العلم الحصولی
الحادث ہذا تقریر الدلیل واورد علیہ بوجوہ الاول ان تحقق المنافات بین البداہۃ والنظریۃ مسلم واما تقابلہما بالمعنی المصطلح
المحصور فی الاربعۃ فممنوع فان حصر المنافات بین التقابلات الاربعۃ المشہورۃ غیر مسلم بل غیر صحیح فان الاستقامۃ والاستدارۃ
متنافیان ولیس بینہما شئ من التقابلات الاربعۃ اما الایجاب والسلب والعدم والملکۃ فلکونہما وجودیین واما التضایف فلجواز
تعقل کل منہما بدون الآخر واما التضاد فلامتناع تواردہما علی موضوع واحد لتغایر المستقیم والمستدیر نوعا عندہم والحق ان حصر
المتنافیین فی المتقابلین بالمعنی المحصور فی الاربعۃ فی غایۃ الاشکال الثانی انہ یجوز ان یکون بینہما تقابل الملکۃ والعدم ویکون
البداہۃ ملکۃ والنظریۃ عدما فاللازم صلوح محل النظریۃ للاتصاف بالبداہۃ لا عکسہ حتی لا یکون القدیم والحضوری متصفین بالبداہۃ والحق
ان القول بکون النظریۃ عدما تعسف الثالث ان ما یجب فی التقابل بالملکۃ والعدم من صلوح موضوع العدم للاتصاف بالملکۃ
اعم من ان یکون الموضوع صالحا لہ بشخصہ ونوعہ وبجنسہ القریب والبعید فیجوز ان یکون مطلق العلم جنسا للقدیم والحضوری یکونان صالحین
للاتصاف بالنظریۃ بحسب جنسہما الذی ہو مطلق العلم وہذا القدر من الصلوح کاف فی اتصافہما بالبداہۃ ولقد اجاب عنہ خاتم الحکماء

قدس سره بان صلوح جنس الموضوع او نوعه مطلقا لا يكفي في تقابل الملكة والعدم كيف ولو كفى لصح اتصاف الحجر بالسكون
الارادي نظرا الى صلوح جنسه وهو الجسم بالحركة الارادية في ضمن الحيوان بل لا بد من صلوح محل العدمي للاتصاف بالملكة سواء
كان هذا الصلوح للمحل لشخصه بالذات او لنوعه بالذات وله بالعرض او لجنسه بالذات وله بالعرض وشيء من الحضوري والقديم
لا يصلح للاتصاف بالنظرية اصلا لا لشخصهما بالذات ولا لنوعهما او جنسهما كذلك لان التوقف على النظر ليس من الاعراض الاولية
للعلم المطلق وانما يتصف العلم المطلق به لاجل اتصاف العلم الحصولي الحادث به وهذا الكلام في غاية التحقيق والحق في هذا المقام
ان النزاع في اتصاف القديم والحضوري بالبداهة يرجع الى مناقشة لفظية ليس تحتها كثير طائل فانه ان اعتبر في مفهوم
البداهة صلوح موصوفهما للاتصاف بالنظرية فهما ليسا بديهيين والا فلا ريب في بداهتهما **قوله** فيه نظر حاصله ان المراد
بامكان توارد الضدين وتعاقبهما على موضوع واحد الذي هو شرط التضاد ان لا يابى كل من الضدين ان يتعقب الآخر
او يتعقبه الآخر وان ابت خصوصية ذات الموضوع عن ذلك وذلك متحقق على تقدير اتصاف القديم والحضوري بالبداهة
اذ البداهة لا تابى عن ان تتعقب النظرية اياها على موضوعها وان ابى موضوعها عن ذلك بخصوصية ذاته قال في الحاشية
اقول معنى تعاقبهما على موضوع بعينه بالنظر الى طباعهما مع عزل النظر عن خصوص حال الموضوع ان لا يوجب شيء منهما
بالنظر الى طبيعته لبطلان الموضوع حتى يمكن ان ينتقل من كل منهما الى الآخر وان كان لازما له بالنظر الى خصوص طبيعة الموضوع
ولذا قالوا الاضد للوجود ولا ريب في ان طبيعة النظرية تقتضي الواسطة في العلم وحدوث الموصوف بها وطبيعة البداهة تقتضي
انتفاء تلك الواسطة وان لم تقتض الحدوث فالعلم والمعلوم الواحد بعينه لا يتصف الا بواحد منهما وينتفي بانتفائه بالنظر الى
مقتضى طباعهما الا ترى ان العلم بالكنه بعينه يمتنع ان يكون علما بكنه الشيء بالقياس الى معلوم بعينه فليس بينهما تقابل
التضاد فالتقابل بينهما تقابل الملكة والعدم اذ من شان العلم الحصولي الحادث الاتصاف بالكسبية على خلاف امر التضاد
لان المعتبر فيه بقاء الموضوع بعينه بالنظر الى طبيعة الضدين انتهى والحاصل ان الوجود الخاص للعلم او المعلوم ان كان مكتسبا
من النظر فلا يمكن تحققه بدون النظر وان كان غير مكتسب منه فلا يمكن ان يكون هو بعينه مكتسبا منه فلا يمكن تعاور النظرية
والبداهة على موضوع واحد سواء كان ذلك الموضوع هو المعلوم او هو العلم حصوليا كان او حضوريا قديما كان او حادثا فليس
بينهما تقابل التضاد اصلا سواء قيل باختصاصهما بالحصولي الحادث او لم يقل به بل ليس بينهما الا تقابل الملكة والعدم ولا
يجب فيه ان يكون موضوع العدم بشخصه صالحا للاتصاف بالملكة بل يكفي صلوح نوع العلم الحصولي الحادث للاتصاف بالنظرية
التي هي ملكة في الاتصاف بالبداهة التي هي عدم كما مر في الدرس السابق وقد اندفع بهذا التحقيق النظر المذكور في الشرح
ولا يضر هذا التحقيق الاستدلال المذكور على اختصاص البداهة والنظرية بالحصولي الحادث اذ لبطلان احتمال التضاد

بينهما وتعيين كون التقابل بينهما تقابل الملكة والعدم لايصادم اصل المدعى بل يؤكد اختصاصهما بالحصولي الحادث نعم يبطل به
ما يشعر به الاستدلال من صحة احتمال كونهما متضادين على تقدير اختصاصهما بالحصولي الحادث وعدم صحته على تقدير تجويز اتصاف
الحضوري والقديم بهما فان هذا الفرق غير مستقيم اذ لا يصح ان يكون بينهما تقابل التضاد على التقديرين كما عرفت وقد ظهر بما ذكرنا
ان ما اجاب خاتم الحكماء قدس سره عن النظر المذكور في الشرح من ان القدم والحدوث من لوازم الهوية الشخصية فان المتصف بهما ابتداء
بالعدم او عدمها من لوازم النحو الخاص من الوجود وخصوص الوجود والتعين متساوقان فلو فرض انتفاء القدم او الحدوث
انتفى التعين والهوية الشخصية واذا كان الحدوث والقدم من لوازم الهوية الشخصية فما يكون منافيا للقدم فهو مستحيل على
الهوية الشخصية القديمة والنظرية منافية للقدم فيابى القديم بهويته عن عروضها اياه ومن شرط التضاد صحة معاقبة الآخر
على موضوع احدهما بالنظر الى الموضوع بما هو موضوع انتهى لا يصلح ان يكون تصحيحا لاحتمال التضاد بين البداهة والنظرية
على تقدير اختصاصهما بالحصولي الحادث وابطالا لذلك الاحتمال على تقدير تجويز اتصاف الحضوري والقديم بهما كما هو
ظاهر كلام المستدل لما عرفت من بطلان ذلك الاحتمال على التقديرين بل مآل ما ذكره قدس الله سره الى ما حققه الشارح
ولخصنا محصله كما لا يخفى هذا ثم ما حققه الشارح وان كان حقا في الواقع لكنه لا يصح على ما ذهب اليه من ان البداهة والنظرية صفتان
لنفس المعلوم وانهما لا يختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات وان النظري ما توقف مطلق حصوله على النظر والبديهي ما لا
يتوقف حصوله المطلق عليه كما سياتي منه اذ على هذا المذهب كما لا يمكن ان يكون بين البداهة والنظرية تقابل التضاد كما
ذكره كذلك لا يمكن ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة اذ من شرط التضاد امكان توارد كل من الضدين على موضوع
الآخر ومن شرط التقابل بالعدم والملكة صلوح محل العدم للاتصاف بالملكة ومن المستحيل ان يكون الشيء الذي لا يتوقف
نحو من انحاء حصوله على النظر هو ما يتوقف نحو من انحاء حصوله على النظر وبالعكس فيستحيل ان يتوارد البداهة والنظرية على موضوع واحد فلا يصح توارد كل منهما على موضوع
الآخر واتصاف محل البداهة التي هي العدم بالملكة التي هي النظرية وليس مطلق مفهوم المعلوم نوعا وجنسا للمعلومات
الخاصة حتى يكفي صلوحه للاتصاف بالنظرية في تحقق تقابل الملكة والعدم بينها وبين البداهة اذ المعلومات حقائق مختلفة
متخالفة غير مشتركة في ذاتي فضلا عن ان يكون المعلوم نوعا لها او جنسا فعلى ما ذهب اليه الشارح لا يصح الاستدلال راسا
اذ بناؤه على تحقق التقابل بالمعنى المصطلح المشهور المحصور في الاربعة بين البداهة والنظرية وانتفاء الايجاب والسلب التحصيلي
بينهما وعلى هذا المذهب لا سبيل الى تحقق احد من التقابلات الاربعة بينهما كما عرفت ثم على هذا المذهب يكون معنى اتصاف
العلم الحصولي الحادث بالنظرية والبداهة انه متعلق لشيء يتوقف مطلق حصوله على النظرية او لشيء لا يتوقف حصوله المطلق
عليه ولا خفاء في انه كما يمكن اتصاف الحصولي الحادث بهما بهذا المعنى يمكن اتصاف القديم والحضوري بهما بمعنى انه يتعلق

بما یتوقف مطلق حصوله علی النظر او بما لا یتوقف حصوله المطلق علیه ولما لم یلزم من کون العلم متعلقا بالنظری ترتب ذلک العلم علی النظر فلا
مانع لاتصاف الحضوری والقدیم بالنظریة بمعنی تعلقها بما یتوقف نحو من انحاء حصوله علی النظر فافهم **قوله** قال فی الحاشیة اعلم انهم
اختلفوا فی ان البداهة والنظریة هل هما صفتان للعلم بالذات او صفتان للمعلوم بالذات او لکلیهما بالذات فذهب المحققون الی
الاول وتبعهم المص وهو الحق فالمتصف بهما اولا وبالذات هو العلم واما المعلوم فانما یتصف بهما بالعرض ای بواسطة العلم واسطة
فی العروض فان المقصود بالنظر هو العلم بالاشیاء وانکشافها لا وجود المعلومات ولو فی الذهن الا بالعرض من حیث ان العلم
لا یتعلق الا بما یوجد عند المدرک ولا یمکن ان یکون العلم الواحد متصفا بالبداهة والنظریة بل العلم البدیهی والعلم النظری مختلفان
بالشخص فالعلم المتوقف علی النظر غیر العلم الذی لا یتوقف علیه نعم ذات المعلوم قد تکون بدیهیة وقد تکون نظریة بمعنی انها قد
یتعلق بها علم لا یتوقف علی النظر فتکون بدیهیة بالعرض وقد یتعلق بها علم متوقف علی النظر فتکون نظریة بالعرض وذهب
الآخرون الی الثانی فمنهم من ذهب الی انهما صفتان للمعلوم تختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات فالمعلوم الواحد قد یحصل
للشخص بالنظر فیکون نظریا وقد یحصل لذلک الشخص فی وقت آخر او لشخص آخر بلا نظر فیکون بدیهیا ومنهم من توهم انهما صفتان
للمعلوم لا تختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات فلا یمکن ان یکون معلوم واحد نظریا وبدیهیا ولو فی وقتین ولو بالنسبة
الی شخصین وهو ما اختاره الشارح جریا منه علی سجیته فی التقلید وذهب بعض الشراح الی الثالث وتحقیق المقام وتفصیله انا اذا
علمنا شیئا فهناک امور الاول الحالة الانجلائیة التی هی مبدء الانکشاف حقیقة کما حققناه الثانی صورة ذلک الشیٔ الموجودة فی
الذهن القائمة به سواء کانت مغایرة له بحسب الماهیة او متحدة معه بحسبها علی اختلاف المذهبین ولتلک الصورة اعتباران
الاول اعتبارها من حیث انها هویة شخصیة قائمة بالذهن والثانی اعتبارها من حیث نفس ماهیتها بما هی هی الثالث ذلک
الشیٔ ذو الصورة وله ایضا اعتباران الاول اعتباره من حیث انه شخص خارجی الثانی اعتبار نفس ماهیته المرسلة من حیث هی
هی وهذا الاعتبار عین الاعتبار الثانی من الامر الثانی علی مذهب القائلین بحصول الاشیاء بانفسها فی الذهن فان المهیة من
حیث هی هی محفوظة عندهم خارجا وذهنا اذا تمهد هذا فاعلم ان الامر الخارجی بما هو کذلک لیس بدیهیا ولا نظریا لانه لیس مترتبا
علی النظر ولا حاصلا للمدرک بلا نظر فلیست البداهة والنظریة من اوصافه واما الماهیة من حیث هی هی فعلی مذهب القائلین بحصول
الاشباح لا حصول لها للمدرک وانما وجودها بعین وجود الامر الخارجی فوجودها لا یصلح للتوقف والترتب علی النظر حتی یکون هی
بدیهیة او نظریة وعلی مذهب القائلین بحصول الاشیاء بانفسها فی الذهن یکون هی موجودة فی الذهن بعین وجود الصورة
الذهنیة فان کانت الصورة الذهنیة بنحو وجودها الذهنی صالحة للتوقف والترتب علی النظر کانت هی ایضا کذلک والا فلا اذ لا
یتصور ان یکون الصورة الذهنیة غیر صالحة للترتب علی النظر ویکون وجود المهیة من حیث هی هی للمدرک الذی هو نفس

وجود الصورة فی الذہن صالحا للترتب علی النظر کیف وافتقار المطلق الی علة واستغنار الخاص عنہا فی نحو واحد من الوجود غیر
معقول فلینظر فی ان الامر الثانی اعنی الصورة الذہنیة ہل یصلح ان یترتب علی النظر حتی تکون نظریة او بدیہیة ام لافنقول
انہا لاتصلح ان تکون مترتبة متوقفة علی النظر اولا وبالذات کیف وکثیرا ما یتفق انہ یحصل فی اذہاننا صورة الموضوع والمحمول
والنسبة ولا یحصل لنا الاذعان بثبوت المحمول للموضوع کما فی حالة الشک ثم اذا اعملنا النظر الحٰ لنا البرہان فیحصل لنا الاذعان
بالنسبة من دون ان تزید علی الصور الذہنیة الموجودة فی حالة الشک صورة ذہنیة اخری حتی یکون ہی المترتبة علی النظر
فانما یترتب علی النظر نفس الاذعان وہو قسم من الحالة الادراکیة التی ہی العلم حقیقة ولا یمکن ان یقال ان الصورة الموجودة
حالة الاذعان غیر الصور الموجودة حالة الشک والمرتب علی النظر ہی الصور الموجودة حالة الاذعان وذلک لان الصور
الموجودة حالة الشک باقیة حالة الاذعان مع الالما استمر الالتفات الیہا اذ لا سبیل الی بقاء الالتفات مع تبدل الصور ہذا
ولما لم یکن المرتب علی النظر ہی الصورة الذہنیة لم یکن مہیة الصورة من حیث ہی ہی مرتبة علی النظر فلا یکون النظریة والابداہة
صفتین للصورة الذہنیة بما ہی شخص ذہنی ولا لماہیتہا من حیث ہی ہی فتعین ان یکون الترتب علی النظر وعدمہ المقابل لہ
من الاعراض الاولیة للعلم بمعنی الحالة الادراکیة واما المعلوم بمعنی الصورة الذہنیة فانما یتصف بہا بالعرض فمعنی
کون المعلوم بدیہیا او نظریا کون علمہ بدیہیا او نظریا نعم من المعلومات ما علمہ بلا نظر اکثر کالاولیات ومنہا ما علمہ بدون
النظر اندر کبعض الحدسیات لکن لا یلزم من ذلک کون البداہة والنظریة صفتین للمعلوم اولا وبالذات اذ الصالح
للترتب علی النظر اولا وبالذات ہو العلم کما عرفت ولا یذہبنک الوہم بان المترتب علی النظر ما ہو المقصود منہ ولیس
المقصود منہ تحصیل حقیقة العلم فالمرتب علی النظر لیس تحصیل حقیقة العلم فالنظریة وما یقابلہا لیسا من اعراض العلم اولا و
بالذات وذلک لانہ ان ارید بعدم کون المقصود من النظر تحصیل حقیقة العلم انہ لیس المقصود منہ تحصیل حقیقة العلم
بوجودہا الظلی الذہنی فمسلم لکن لا کلام فی ذلک اذ المدعی ان المقصود من النظر المرتب علیہ نفس العلم القائم بالمدرک
الموجود فیہ بالوجود الاصلی لا الصورة الموجودة فیہ بالوجود الظلی وان ارید بہ انہ لیس المقصود منہ العلم القائم بالمدرک الموجود فیہ
بالوجود الاصلی فمم بل المقصود من النظر ہو العلم بالاشیاء لا نفس تلک الاشیاء وما یقال من ان المقصود من التحدید ہو حصول
کنہ المحدود بای فرد من افراد العلم کان فالمترتب علی النظر ہو المعلوم فی غایة السقوط فان المقصود من التحدید ہو العلم بکنہ
المحدود وانکشافہ للمدرک لا وجودہ وحصولہ بلا انکشاف فاذا حصل المقصود اعنی العلم بکنہ المحدود للمدرک حصل متشخصا
بنفس قیامہ بالمدرک فقد تحقق ان البداہة والنظریة صفتان للعلم حقیقة وان الحق ہو المذہب الاول وظہر بطلان
المذاہب الباقیة المبنیة علی ان المعلوم یترتب اولا وبالذات علی النظر وستقف علی وجوہ

اخر لابطالها ان شاء الله تعالى حيث ياتى الكلام على تعريف النظرى واما المذهب الرابع فقد ارتكبه بعض الشراح قائلا ان
وجود الطبائع النوعية مقدم على وجودات الاشخاص خارجا وذهنا فقد يكون التقدم طبعيا كما قالوا فى وجود طبيعة الصورة
الجسمية فانه علة لوجود الهيولى وهو علة للوجود الشخصى للصورة وعلة العلة علة فوجود طبيعة الجسمية علة لوجودها الشخصى وقد يكون
ستتبعا محضا كما فى وجود الانسان ووجود تشخصه فيكون الاول اسبق من الثانى وتوقف الاول وترتبه على علة اسبق من
توقف الثانى وترتبه عليها فالمكتسب بالنظر هى الطبائع الكلية فان الجزئيات لا تكون كاسبة ولا مكتسبة والكاسب علة
للوجود الذهنى للمكتسب فالطبائع الكلية التى هى المعلومات اذا نسبت الى علتها تكون اسبق بالتوقف والترتب على علتها
اى الكاسب على الاشخاص الجزئية الذهنية القائمة بالذهن بالنظر الى التوقف والترتب على علتها ولا يكون الاول
واسطة فى العروض للثانى فان الوصف لا يتعدد فيها وههنا تعدد وصف التوقف والترتب بل انما يتصور الواسطة فى الثبوت
فالبداهة والنظرية صفتان للعلم والمعلوم كليهما بالذات بمعنى نفى الواسطة فى العروض وللمعلوم فقط بمعنى نفى الواسطة مطلقا
فان التوقف له على النظر بالنظر الى ذاته وللعلم بعد توقف مرتبة وجود طبيعة التى هى مرتبة المعلوم لعدية بالذات تحقق الواسطة
فى الثبوت انتهى كلامه ملخصا وانت تعلم ما فيه من الاختلال اما اولا فلان هذا الكلام مبنى على ان العلم هو الصورة الذهنية القائمة
بالذهن والمعلوم طبيعة تلك الصورة من حيث هى هى وقد عرفت فيما سبق فساد ذلك اما ثانيا فلانا قد بينا آنفا ان المتوقف
على النظر نفس العلم بمعنى الحالة الانجلائية لا الصورة الذهنية الشخصية ولا طبيعتها المرسلة والعجب ان هذا الشارح قائل بان
العلم هو الحالة المغايرة للصورة وان الاذعان نوع منها حقيقة ثم يزعم ان المترتب على النظر ليس هو الاذعان بل هو الصورة
الذهنية وطبيعتها المرسلة وقد نبهناك على فساد ذلك واما ثالثا فلان هذا القائل ناف لوجود الطبائع فى الخارج فلا يستقيم
على رائه القول بسبق وجود الطبائع على وجود الاشخاص خارجا وذهنا واما رابعا فلان لوجود الطبيعة المرسلة معنيين الاول
وجودها الالهى المستمر بتعاقب الاشخاص وهو غير مرهون بخصوصية شخص اصلا الثانى وجودها بعين وجود الفرد الخاص
فوجود الطبيعة بالمعنى الاول سابق على وجود الفرد فى الواقع سبق المحتاج اليه على المحتاج وبهذا المعنى يقال ان وجود
طبيعة الجسمية علة لوجود الهيولى ووجود الهيولى علة للوجود الشخصى للصورة الجسمية كما ان وجود الطبيعة الانسانية سابق على وجود
زيد لان وجود زيد مثلا مسبوق بوجود ابيه ووجود ابيه مسبوق بوجود الطبيعة الانسانية ووجود الطبيعة بالمعنى الثانى عين
وجود الفرد فى الواقع بلا تغاير اصلا فلا سبق له على وجود الفرد اصلا فى الواقع اذ السبق بلا التغاير غير معقول فالوجود واحد والموجود واحد لكن
العقل بضرب من التحليل يحلل ذلك الموجود الى ماهية مرسلة وهوية شخصية لكن لا تغاير بينهما فى الواقع بل فى لحاظ العقل فهذا
القائل ان اراد بوجود الطبائع المرسلة الذى حكم بتوقفه على الكاسب النظر وجودها الالهى فهو ليس بتوقف على النظر اصلا كيف

والوجود الالٰہی غیر مرہون بخصوص وجود شخص ما فیجوز ان یحصل طبیعة الصورة الذہنیة المتوقفة بخصوص وجودہا علی النظر بلا نظر
فی ذہن من الاذہان فلا یکون الوجود الالٰہی لطبیعتہا متوقفا علی النظر اصلا فضلا عن ان یکون التوقف علی النظر ثابتا اولا
وبالذات للوجود الالٰہی وان اراد بوجود الطبائع المرسلة الذی حکم بتوقفہ علی الکاسب والنظر ما ہو عین وجود الفرد متوقفة علی
الکاسب والنظر مسلم لکن توقفہ ہو عین توقف وجود الفرد علی الکاسب والنظر اذ لا تغایر بین ہذا الوجود ووجود الفرد فی الواقع
حتی یکون فی الواقع توقفان احدہما توقف وجود الطبیعة وثانیہما توقف وجود الفرد بل انما المتحقق فی الواقع موجود واحد له
وجود واحد له توقف واحد فلا تعدد لوصف التوقف والترتب فی الواقع کما زعم حتی یکون ثبوت التوقف لوجود الطبیعة واسطة
فی الثبوت لتوقف وجود الفرد بل لا ریب فی ان التوقف علی النظر من الاعراض الاولیة للصورة الذہنیة الشخصیة لا لطبیعة
الصورة بما ہی ہی کیف ومن الممکن ان یوجد طبیعة الصورة بلا نظر فی ذہن من الاذہان فلا یکون التوقف علی النظر من اعراضہا
الاولیة وانما ہو من اعراض الہویة الشخصیة للصورة وکل ما ہو من اعراض الخاص بالذات فہو من اعراض العام بالعرض
فالتوقف علی النظر انما یثبت لطبیعة الصورة بالعرض ای بواسطة فی العروض فانه ثابت للصورة الذہنیة الشخصیة اولا و
بالذات ولطبیعتہا فی ضمن تلک الہویة الشخصیة واما خامسا فلان معنی قولہم الجزئیات لا تکون کاسبة ولا مکتسبة ہو ان علم
الجزئیات لا یکون کاسبا ولا مکتسبا لا ما زعم من ان العلم لا یکون کاسبا ولا مکتسبا بل الکاسب والمکتسب ہو المعلوم فان
المکتسب بالبرہان ہو الاذعان بثبوت محمول النتیجة لموضوعہا والکاسب لہذا الاذعان ہو الاذعان بالمقدمات وہکذا فی التصور
فالعلم ہو الکاسب والمکتسب نعم العلم بالجزئیات لا یکون مکتسبا ولا کاسبا کما سیاتی انشاء اللہ تعالی **قوله** بل الحادث قال
فی الحاشیة لا یخفی علیک انه لا بد من التقیید بالحصولی ایضا لان بین الحادث والحصولی عموما من وجه انتہی وہو ظاہر فان الحضوری
الحادث لا یکون بدیہیا ولا نظریا عندہم کما مر **قوله** ومن ثم جوزوا قال فی الحاشیة لا یخفی علیک ان ہذا التجویز لظاہر مبنی
علی انہما من صفات المعلوم حتی یکون الامر الواحد بدیہیا ونظریا بالقیاس الی شخصین او شخص واحد فی وقتین لا علی
کونہما من صفات العلم لان العلمین مختلفان بالشخص فیمتنع ان یصیر النظری منہما بدیہیا وبالعکس الا ان یرتکب المسامحة
فیراد بالنظریات ما کانت علومہا نظریات لا انفسہا انتہی وانت تعلم ان القوم عرفوا النظری بالمتوقف علی النظر ومع
ذلک جوزوا ان یصیر النظریات باسرہا بدیہیة عند صاحب القوة القدسیة فعلم انہم لم یریدوا بالنظریات فی ہذا التجویز
النظریات حقیقة والا استحال ان تصیر بدیہیة تحقیقا لمعنی التوقف بل ارادوا بہا النظریات بالعرض ولو ارادوا بہا
النظریات بالذات فلا مساغ لہذا التجویز والا لم تکن متوقفة علی النظر فعلم ان ہذا التجویز مبنی علی ان المتصف بالبداہة والنظریة
اولا وبالذات لیس ہو نفس المعلوم بل ہو العلم وہو الموصوف بالذات بالتوقف علی النظر واما المعلوم فہو لیس بمتوقف

بالذات علی النظر والالم یمکن حصوله بلانظر تحقیقا لمعنی التوقف فہو انما یتوقف علی النظر بالعرض فیجوز ان یکون نظریا تارة وبدیہیا اخری فہذا التجویز وان کان ظاہرا فی کون البدیہة والنظریة من صفات المعلوم لکنہ نص علی انہما من صفات العلم حقیقة فوضح استقامة تفریع ہذا التجویز علی کونہما من صفات العلم کما وقع من المص **قوله** فان ما یترتب علی النظر قد عرفت ان المترتب علی النظر ہو العلم بالمعلومات وانکشافہا عند المدرک واما نفس الشئ فوجوده فی نفسہ لا یتعلق بالمدرک ولا بالنظر فہو بنفسہ لیس بمترتب علی النظر اصلا واما وجوده للمدرک فہو ایضا لیس بمترتب علی النظر کما عرفت ولو سلم انہ مرتب علی النظر فالترتب علیہ اولا وبالذات من اعراض الصورة العلمیة کما حققنا حیث ابطلنا ما نقلنا عن بعض الشارحین من کون النظریة والبدیہة صفتین للعلم والمعلوم کلیہما بالذات واما الشئ من حیث ہو ہو فانما یکون مترتبا علی النظر بواسطة ترتب وجود فرده اعنی الصورة العلمیة علیہ فما زعمہ الشارح فی غایة السخافة والذی استہواه انہم عرفوا النظری بما یتوقف حصولہ علی النظر والحصول عبارة عن الوجود الظلی والوجود الظلی شان نفس المعلوم فالمتصف بالنظریة نفس المعلوم وہذا التوہم فی غایة السقوط لان الحصول الماخوذ فی تعریف النظری لیس بمعنی الوجود الظلی بل ہو بمعنی الوجود للعالم وہو شان ما ہو صفة للعالم ونفس الشئ لیس صفة للعالم فلا یکون ہو بدیہیا ولا نظریا **قوله** انما ہو علم المعلومات ہذا ظاہر مما علمناک فیما سبق فان الصور الذہنیة قد یکون موجودة فی الذہن ولا یوجد الاذعان ثم بعد اعمال النظر وتجشم البرہان یحصل الاذعان فالمقصود من النظر المرتب علی تجشم البرہان ہو الاذعان لا نفس المذعن **قوله** وایضا المفید لقوام الشئ وہذا الکلام ماخوذ من کلام صاحب الافق المبین فانہ زعم ان نفس تقرر الماہیة الذی ہو اثر الجعل البسیط انما یستند الی الجاعل واما سائر العلل فانما یستند الیہا نفس موجودیة المہیة ونفس الماہیة انما تستند الیہا بالعرض وانت وکل من یتیسر ان یخاطب بہ تعلمان ان ہذا لفظ بلا معنی لان الوجود معنی انتزاعی لا تحقق لہ فی الواقع وانما التحقق لمنشا انتزاعہ فاثر سائر العلل بالذات لا یصح ان یکون ہو الوجود اذ لا تحقق للوجود فی الواقع وانما التحقق لنفس المہیة فلا معنی لکون نفس الماہیة اثر الجاعل والوجود اثر سائر العلل اذ لا یعقل کون الوجود اثرا لعلة الا بمعنی کون منشا انتزاعہا وہی نفس المہیة اثر الہا فاثر العلة مطلقا جاعلة کانت او غیر جاعلة ہی نفس المہیة والوجود لیس بعارض زائد علیہا بل ہو منتزع عن سنخ المہیة التی ہی اثر العلة بالذات فلا تنزع عن الصواب ولا تصغ الی نعیق الغراب واما سائر العلل قال فی الحاشیة المراد بالعلل ما ہی خارجة عن حقیقة المعلول کالشرائط فلا یرد النقض بالمادة والصورة انتہی لا یخفی ان النقض لا یندفع عن کلام صاحب الافق المبین وہو الذی ہلک الشارح فی التقلید لقلائد عقائده فانہ حکم بان الجعل البسیط انما ینسب الی الجاعل الحق جل مجده وان سائر العلل مما یتوقف علیہ الجعل المولف اعنی علة الوجود وقد اصر علی ذلک فالنقض بالمادة والصورة وارد علیہ فانہما علتان لنفس الماہیة قطعا

والحق ان اثر العلة التامة هي نفس الماهية التي هي نفسها مصداق للوجود كما سبق تحقيقه والوجود منتزع عن نفس المهية فكل من العلل
التي هي اجزاء للعلة التامة علة اولا وبالذات لنفس الماهية وثانيا وبالعرض للوجود والجاعل وغيره في ذلك الحكم سواء واما الوجود
فلا يصلح ان يكون اثرا بالذات لشيء من العلل كيف ولا تحقق للوجود في الواقع حتى يكون اثرا لشيء من العلل بالذات واما تحققه
بمنشاء الانتزاع في الواقع فهو عين تقرر الماهية فالقول بكونه اثر العلة هو القول بكون نفس الماهية اثر العلة فافهم ولا تلتفت الى
مجازفات صاحب الافق المبين **قوله** فاذا تم نصاب ما يتوقف عليه الوجود هذا من كلام صاحب الافق المبين وهو كما تراه لفظ ليس تحته
معنى فان المعنى بما يتوقف عليه الوجود ان كان هو ما يتوقف عليه مفهوم الوجود الحاصل في الذهن فهو ليس من علل الشيء اصلا فان
حصول مفهوم الوجود في الذهن لا تعلق له بوجود الشيء الذي في علله الكلام وان كان ما يتوقف عليه مصداق الوجود فهو ما يتوقف عليه
نفس المهية فتوقف نفس المهية عليه اولا وبالذات وتوقف الوجود عليه ثانيا وبالعرض من حيث توقف منشاء انتزاعه **قوله** حصل الوجود
ان اريد بحصول الوجود تحقق مصداقه فيكون الاثر المترتب على العلل بالذات هو نفس المهية على خلاف ما توهم وان اريد به تحقق نفس الوجود
فلا تحقق لنفس الوجود في الواقع **قوله** فالامور المعلومة حاصل الايراد ان نفس الشيء الذي هو المعلوم اثر بالذات لنفس الجاعل
والامور المعلومة المرتبة لتحصيل المجهول ليست بجاعلة فاثرها بالذات لا يكون هو نفس الشيء فلا يكون المترتب على النظر هو المعلوم بل الشيء
من حيث الحصول الذهني الذي هو العلم وانت تعلم ان هذا الايراد في غاية السقوط لان هذا التقرير مبناه على امر فاسد وهو ان نفس الماهية
ليست اثرا الا للجاعل لا لسائر العلل وان اثر سائر العلل بالذات نفس الوجود وقد عرفت فساده فيما مر وايضا لو تم هذا التقرير لزم منه ان يكون المترتب
على النظر بالذات نفس وجود الصورة وهو ليس بعلم لا الشيء من حيث الوجود الذهني الذي هو العلم فلا يتم التقريب وايضا ان اريد بقوله هو
الشيء من حيث الحصول الذهني اعني العلم الشيء الماخوذ مع الوجود فليس هو العلم لان الشيء الماخوذ مع الوجود انما تحقق في اعتبار العقل
وان اريد به الشيء من حيث انضمام الوجود اليه فالوجود كما سبق ليس منضما الى شيء وان اريد به الشيء المتقرر الذي هو مصداق الوجود في الذهن
فهو اثر الجعل البسيط فلا يكون مترتبا على النظر كما زعمه المورد من ان ليس المهية الا اثر الجاعل بالذات دون سائر العلل التي منها النظر و
لعل لكلامه وجها لست احصله **قوله** لانه مدفوع بان الظلي تابع قال في الحاشية توضيحه ان الشيء اذا حصل في الذهن وقام به اكتنف بعوارض
ذهنية فيصير شخصا عقليا موجودا للعقل ويترتب عليه الآثار وليس ههنا موجود آخر حقيقة غير ذلك الشخص الذهني الا ان الشيء من حيث هو هو اعني ما لبس
الصورة يحصل وارتباطه مع العقل بوجود صورة فيه كالمرئي بوجود شبحه في المراة به يقال له انه موجود في العقل بمعنى انه مرتبط
به بارتباط مخصوص فان اريد بالوجود الظلي هذا الارتباط فهو ليس بوجود حقيقة بل مجاز نعم قد يلحظ العقل ذلك
الشيء مع قطع النظر عن تلك العوارض فيكون الشيء من حيث هو هو موجودا في هذا اللحاظ حقيقة فهذا اللحاظ بخصوصه
يكون ظرفا للملحوظ والمتعرية باعتبارين وهذا النحو من الوجود احق بان يسمى وجودا ظليا —

لانہ متفرع علی النحو الاول الذی ہو مبدء الآثار وہذا مما لا یترتب علیہ تلک الآثار وتابع للاول فلا یصلح للمعلولیۃ بالذات فان ہذا
اللحاظ التحلیلی بعد تحقق العلم والمعلوم ویمکن ان یقال ان الوجود الظلی غیر ماذکر من الوجہین لان العقل مجرد الاشیاء من
العوارض الخارجیۃ فیحصل ماہیاتہا المرسلۃ فی الذہن اولا بنفسہا مجردۃ عنہا بوجود وہو فی نفسہ لا یترتب علیہ الآثار ثم تصیر قائمۃ
بالذہن ومکتنفۃ بالعوارض الذہنیۃ ثم یکون لہا وجود یترتب علیہ الانکشاف فہذا ہو الوجود الاصلی کما ان الاول ہو الظلی
فللاشیاء فی الذہن وجودان حقیقۃ احدہما فی نفسہ والآخر بغیرہ فتم کلام القائل واندفع الدفع انتہی وانت وکل من
لیستحق ان یخاطب تعلمان ان جل ماذکر طول لیس تحتہ طائل فح اما ماذکرہ اولا فلان الصورۃ الذہنیۃ القائمۃ بالذہن
فرد حقیقۃ الشیٔ من حیث ہو ہو اعنی ما لہ الصورۃ کما ہو مذہب القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن فوجود الصورۃ
الذہنیۃ فی الذہن ہو بعینہ وجود الشیٔ من حیث ہو ہو کما ان وجود زید مثلا فی الخارج ہو بعینہ وجود الطبیعۃ الانسانیۃ اذا
الشیٔ من حیث ہو ہو وفردہ متحدان بالذات فی الواقع فوجودہما واحد فالشیٔ من حیث ہو ہو موجود فی الذہن حقیقۃ لا کما
زعم من انہ لیس بموجود فیہ بل مرتبط بہ وذلک الارتباط لیس بوجود حقیقۃ وقیاسہ علی ارتباط المرئی بالمرآۃ بوجود شبحہ فیہا
فاسد لان المرئی لیس بمتحد مع شبحہ الحاصل فی المرآۃ بالذات وانما بینہما علاقۃ المحاکات فنسبۃ وجود المرئی الی المرآۃ بانہ فیہا
تجوز وامانسبۃ وجود الشیٔ من حیث ہو ہو الی العقل بانہ فیہ فحقیقۃ ضرورۃ حصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن ولا یمکن ان
یقال ان کلامہ مبنی علی القول بحصول الاشباح اذ لا یستقیم علی ذلک سیاق کلامہ وسباقہ اعنی قولہ ان الشیٔ اذا حصل فی
الذہن وقام بہ الخ اذ علی ہذا التقدیر لا حصول ولا قیام للشیٔ فی الذہن بل لشبحہ وقولہ نعم یجوز للعقل الخ لانہ علی ہذا اتہ
لا وجود للشیٔ من حیث ہو ہو فی ظرف اللحاظ الیہ حقیقۃ بل الموجود فی ظرف اللحاظ اذ ذاک شبح الشیٔ لا نفسہ ہذا ولا یخفی ان
کلامہ متہافت فانہ حکم فی صدر کلامہ بان الشیٔ اذا حصل فی الذہن وقام بہ اکتنف بالعوارض الذہنیۃ فیصیر شخصا عقلیا
ثم نفی وجود الشیٔ من حیث ہو ہو فی الذہن ولم یخطر لہ بالبال ان الحصول فی الذہن والقیام بہ ہو الوجود فیہ واما الشیٔ
بما ہو ملحوظ من حیث ہو ہو فلیس معلوما للعلم بالشیٔ اذ تحقق العلم غیر متوقف علی لحاظ الشیٔ من حیث ہو ہو فلا کلام ہہنا
فی وجودہ اذ الکلام فی وجود المعلوم وہو نفس الشیٔ المعبر عنہ بالشیٔ من حیث ہو ہو فاذا علمنا معنی الانسان مثلا فالمعلوم
نفس معناہ لا معناہ بما ہو ملحوظ من حیث ہو ہو فان العلم لا یتوقف علی ہذا اللحاظ وہذا الوجود اللحاظی لیس مترتبا علی النظر
فتحققہ بعد تحقق العلم والمعلوم فلیس ہذا الوجود اللحاظی ہو الوجود الظلی المنسوب الی المعلوم التابع للاصلی ولا کلام فی ہذا
الوجود کما زعمہ والصورۃ الملحوظۃ بہذا اللحاظ معلومۃ بعلم وراء العلم المتعلق بالشیٔ لا من ہذہ الحیثیۃ وہذا العلم ہی تلک
الصورۃ الملحوظۃ بما ہی ہی القائمۃ بالذہن علی رای القائلین بان العلم ہی الصورۃ المتحدۃ مع المعلوم فافہم فان العلم

مع وضوحه لايخلوعن دقة فلماذكره ثانيابقوله ويمكن ان يقال الى آخر ماقال فلان حصول ماہيات الاشيار مجردة عن العوارض الخارجية فى الذہن بوجود ہو فى نفسه لايترتب عليه الآثار ثم قيامها بالذہن واكتنافها بالعوارض الذہنية غير معقول لان اقد حققنا فيماسبق ان حصول شئ فى الذہن عبارة عن الحلول فيه والقيام به فلا يعقل تاخر قيامها بالذہن عن حصولها فيه ولوكان التاخر فى لحاظ العقل اذ لايعقل التقدم والتاخر بين الشئ ونفسه فلا يتصور تاخر القيام الذى ہو عين الحصول عن الحصول وقوله بوجود ہو فى نفسه ان اراد به بوجود مستقل لافى محل فہو صريح البطلان اذ الوجود فى الذہن ہو الوجود فى المحل ان اراد به الوجود المستقل فى المحل على نحو وجود الاعراض فى محالها فہو القيام لاغير ثم لايخفى ان الحصول نحو من الوجود فالمہية فى مرتبة الحصول السابقة على القيام بالذہن امان تكون مشخصة او تكون مبہمة والثانى باطل اذ لاوجود للمبہم من دون التشخص اصلا وعلى الاول امان تكون متشخصة بتشخص خارجى وہو صريح البطلان اذ المہية فى مرتبة الحصول فى الذہن مجردة عن التشخصات الخارجية او تكون متشخصة بتشخص ذہنى فتكون قائمة بالذہن قطعا فى تلك المرتبة وبالجملة فماذكر من ان للاشيار وجودين فى الذہن احدہما ظلى والآخر اصلى فى غاية السخافة على ان ذلك مما يقضى صريح العقل ببطلانه فقد وضح ان كل ماذكره لاينبغى ان يلتفت اليه والحق على مايدل عليه كلام القوم ان صورة الشئ الحاصلة فى الذہن القائمة به موجودة فى الذہن وتشخص ذہنى قائم به صفة منضمة اليه ومنشار لانكشاف ذى الصورة وہى العلم به فہى موجودة فى الذہن بالوجود الاصلى المرتب عليه الآثار كالانكشاف ونحوه على نحو وجود الصفات الانضمامية للذہن فيه واذا نسب ہذا الوجود الى الشئ ذى الصورة كان ہذا الوجود بالقياس اليه وجودا ظليا فالحرارة اذا حصلت فى الذہن فالصورة الحاصلة منها فى الذہن صفة قائمة بالذہن موجودة فيه بالوجود الاصلى ومنشار لانكشاف الحرارة عند الذہن وہذا الوجود اذا نسب الى نفس حقيقة الحرارة كان وجودا ظليا اذ لايترتب عليه الآثار الخارجية للحرارة فالمترتب على النظر ہو الوجود الاصلى للصورة العلمية لا الوجود الظلى للمعلوم لان الوجود الظلى للمعلوم تابع للوجود الاصلى للعلم اعنى الصورة العلمية لانه انما يكون وجودا ظليا اذا نسب العقل ذلك الوجود الى نفس الشئ الذى ہو المعلوم فعلته ہى علة الوجود الاصلى الذى ہو واقعى غير متوقف على تحليل العقل ونسبته اياه الى شئ ولا يصلح ان يكون ہو معلولا بالذات وہذا ہو مراد المجيب بقوله ان الظلى تابع وفرع للاصلى وہو لايصلح المعلولية بالذات فافہم **قوله** واما النظر الدقيق لايخفى على من له نظر دقيق ان الانجلائية عبارة عن كون انكشاف الشئ عند المدرك غنيا عن اعمال النظر والاختفائية عبارة عن كون انكشافه محتاجا اليه فيكون انجلار الشئ واختفاؤه بمعنى كون العلم به غنيا عن النظر او مترتبا عليه محتاجا اليه والنظرية عبارة عن الترتب على النظر والبديہة عن عدمه فيكون البديہة والنظرية من شئون العلم اولا وبالذات والمعلوم ثانيا وبالعرض والانجلائية والاختفائية يختلفان

بالنسبة الى شخص شخص فشئ واحد قد یکون مختفیا بالقیاس الی شخص منجلیا بالقیاس الی آخر فان بعض الاشخاص یحتاج
فی انکشاف شئ عنده الی النظر والبعض الآخر یستغنی فی انکشافه عنده عن ذلک ویختلف مراتب انجلاء الشئ واختفائه
باختلاف الاشخاص والاوقات فالانجلائیة والاختفائیة لیستا حالتین للشئ فی نفسه والا لما اختلفتا والذهن الصائب
حاکم بان الشئ لا یکون منجلیا الا علی شخص فهما حالتان للشئ بالقیاس الی الاشخاص المدرکین ولیستا حالتین له فی
نفسه فالشئ اذا لم یکن مقیسا الی شخص فلیس جلیا ولا خفیا کما لا یخفی وان ارید بالانجلائیة والاختفائیة غیر معناهما المفهوم
المتبادر فلیبین حتی ینظر فیه ومن الاعاجیب قوله فی تفسیر الاختفائیة ای المجهولیة فان المجهولیة عدم المعلومیة عما هی من
شانه فعلی تفسیره یلزم ان لا یکون شئ من المعلومات نظریا وان ینسلخ النظری عن النظریة بعد المعلومیة بالنظر وان یعد
کل ما هو مجهول بالفعل ولو لم یحتج فی علمه الی نظر واستدلال نظریا وینحصر التصورات والتصدیقات فی البدیهیات ضرورة
ان کل ما هو متصور او مصدق به معلوم لا مجهول ثم المجهولیة ایضا یختلف باختلاف الاشخاص والاوقات فهی لیست حالة
للشئ فی نفسه وان ارید بالمجهولیة معنی آخر فلیتصور اولا حتی ینظر فیه **قوله** اذ مدار النظریة علی تحقق الواسطة فی الحصول
الذهنی بل مدار النظریة علی تحقق الواسطة فی العلم بالشئ اولا وبالذات وفی حصوله الذهنی بالعرض من حیث ان العلم به لا یمکن
بدون حصوله الذهنی حتی لو امکن تحقق الواسطة فی علمه کان علمه نظریا من دون تحقق الواسطة فی حصوله الذهنی ولو سلم ان مدار
النظریة علی تحقق الواسطة فی حصوله الذهنی فاللازم من ذلک ان یکون المترتب علی النظر هو حصوله فی الذهن لا نفسه ویکون حصوله
فی الاذهان مختلفا باختلاف الاذهان والازمان فقد تتحقق الواسطة فی حصوله فی بعض الاذهان فی زمان ولا تتحقق فی حصوله
فی بعض آخر من الاذهان او فی ذلک الذهن فی زمان آخر فیختلف البداهة والنظریة باختلاف الاشخاص والاوقات وهو خلاف
مذهبه فانه زعم ان البداهة والنظریة صفتان للشئ فی نفسه وانهما لا یختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات **قوله** وحصول
القوة القدسیة قد عرفت ان المجهولیة یختلف باختلاف الاشخاص والاوقات فالشئ عند صاحب القوة القدسیة لیس
بمجهول اصلا فهو لیس عنده نظریا واما المجهولیة بحسب مطلق حصوله للذهن فهی متحققة فی بعض الاولیات ایضا اذا لم یعلمها
مدرک من المدرکین فی حین من الاحیان فان قیل انها لیست مجهولة فی انفسها قلت لا نعقل معنی مجهولیة الشئ فی نفسه فان قیل
انا نفرق قطعا بین القضیة القائلة الکل اعظم من الجزء وبین القضیة القائلة العالم حادث وما ذلک الا لان الاولی لیست
مجهولة فی نفسها والثانیة مجهولة فی نفسها وان کانت معلومة لصاحب القوة القدسیة قلت الفرق هو ان الاولی لا یحتاج
العلم ای الاذعان بها الی اعمال النظر فی الغالب والثانیة یحتاج الاذعان بها الیه غالبا فالترتب علی النظر وعدمه من شان
العلم بالذات کما سبق تحقیقه **قوله** فالمقصود من النظر اولا وبالذات معلومیة الحقائق الخ قال فی الحاشیة وبالجملة المقصود

تحصیل الاشیاء اما بالکنہ او بالوجہ وحصولہا فی الذہن و لا مدخل للعوارض المشخصۃ الذہنیۃ اذ لیس المقصود تحصیل حقیقۃ العلم سواء
کانت مجملۃ کاجمال المحدود او الہویۃ او مفصلۃ ہذا فی التصور وکذا المقصود حصول الاذعان وتعلقہ بالنسبۃ نفسہا لا من حیث
ہی قائمۃ بالذہن ومکتنفۃ بالعوارض الذہنیۃ الشخصیۃ ثم الحصول الاصلی الذی تترتب علیہ الآثار وان کان منسوبا الی الصورۃ العلمیۃ
بالذات لکنہ منسوب الی نفس المہیۃ من حیث ہی ہی ایضا لان وجود الشخص ہو بعینہ وجود الطبیعۃ مع ان الوجود الظلی بالمعنی
الذی حققناہ اخیرا فی الحاشیۃ یصلح للمعلولیۃ والغرض من قولہ ثم الحصول الاصلی التنبیہ علی دفع ما زعمہ المورد من ان الصالح
للمعلولیۃ ہو الوجود الاصلی للعلم دون الوجود الظلی للمعلوم ووجہ الدفع اولا ان الوجود الاصلی وان کان للعلم بالذات فہو للمعلوم ایضا
بالذات فیصلح وجود المعلوم للمعلولیۃ وثانیا ان الوجود الظلی الذی ہو للمعلوم ایضا صالح للمعلولیۃ کما بینہ فی الحاشیۃ المعلقۃ
علی قولہ لانہ مدفوع وقد سبق نقلہ فیما سبق وانت تعلم ان کلامہ فی ہذا المقام فی غایۃ الاختلال والاضطراب اما کلامہ فی
الشرح فلانہ صریح فی ان المقصود من النظر اولا وبالذات معلومیۃ الحقائق والعقود لنفس الامریۃ ومعلومیتہا عبارۃ عن تعلق
العلم بہا فالمقصود من النظر اولا وبالذات ہو العلم بالحقائق والعقود فیکون ہو المترتب علی النظر لان المترتب علیہ ہو المقصود منہ
فقد انطقہ اللہ ہہنا بالحق فالفطن لہ فہو علیہ وسیاتی الکلام علی قولہ لا تحصیل حقائق علومہا عنقریب ان شاء اللہ تعالی واما
کلامہ فی الحاشیۃ فلان قولہ المقصود تحصیل الاشیاء اما بالکنہ او بالوجہ ان ارادبہ ان المقصود علم الاشیاء اما بالکنہ او
بالوجہ فمسلم لکن المقصود المترتب علی النظر ح ہو العلم لا المعلوم کما زعمہ وان ارادبہ ان المقصود بالذات ہو ان یوجد فی الذہن
کنہ الاشیاء او وجہہا واما العلم بہا بالکنہ او بالوجہ فلازم لوجودہا فی الذہن ولیس مقصودا فذلک مم کیف ولا یقصد بالذات الا العلم
بالشیء واما حصولہ فی الذہن فلازم للمقصود بالذات ولیس مقصودا بالذات حتی لو امکن العلم بدون حصولہ فی الذہن کما ہو عند
النافین لحصول الاشیاء فی الذہن وجد المقصود بالذات من النظر اعنی العلم بالشیء من دون حصولہ فی الذہن واما لو امکن
حصولہ فی الذہن بدون العلم بہ لم یحصل المقصود بالذات اعنی العلم بہ وقد حققنا فیما سبق انہ قد یتحقق حصول الشیء فی الذہن
ولا یتحقق ما ہو المقصود من النظر کما اذا تصور الموضوع والمحمول والنسبۃ فی الذہن وشک فیہا ثم اعمل النظر وقام البرہان
علی ثبوت المحمول للموضوع فحصل الاذعان فحصول الشیء متحقق فی صورۃ الشک و المقصود المترتب علی النظر اعنی الاذعان
غیر متحقق فلا یمکن ان یقال ان المترتب علی النظر ہو الحصول الذہنی بل ہو الاذعان بالنسبۃ واما قولہ ولا مدخل للعوارض
المشخصۃ الذہنیۃ فان ارادبہ لا مدخل لتحقق العوارض الذہنیۃ فیما ہو المقصود من النظر بالذات فصحیح اذ ربما یحصل ما ہو المقصود
من النظر من دون تحقق تلک العوارض لکن فی ذلک لا یجدیہ اذ لا یقول احد بان المقصود بالذات من النظر تحقق تلک العوارض
وان ارادبہ انہ لا مدخل لتلک العوارض فیما ہو المقصود بالذات من النظر فہو فی غایۃ السقوط اذ قد تبین ان المقصود بالذات ہو

العلم بالاشیاء ولا یتحقق العلم بالاشیاء بدون تحقق تلک العوارض اذ العلم عندہم ہی الصورۃ المکتنفۃ بتلک العوارض فکونہا مما لا مدخل لہا فیما ہو المقصود بالذات ممنوع علی انہ لو سلم ان تلک العوارض لا مدخل لہا فانما یکون ذلک حجۃ علی من یقول ان العلم ہو الصورۃ الذہنیۃ المکتنفۃ بتلک العوارض لا علی من حقق ان العلم حالۃ غیر الصورۃ واما قولہ اذ لیس المقصود تحصیل حقیقۃ العلم فسیأتی الکلام انشاء اللہ تعالی عنقریب واما قولہ وکذا المقصود حصول الاذعان فصحیح فان المقصود المترتب علی النظر الاذعان لکن الاذعان ہو العلم التصدیقی فیکون المترتب علی النظر ہو العلم لا المعلوم کما حسبہ وکما ان المترتب علی النظر فی التصدیقات ہو الاذعان کذلک المترتب علی النظر فی التصورات ہو تصور المعرف اما بالوجہ او بالکنہ فالعلم ہو النظری المترتب علی النظر فان قیل لیس المقصود من النظر فی التصورات ہو حصول التصور والمقصود عنہ فی التصدیقات ہو حصول الاذعان فافترقا قلت ان ارید بحصول التصور حصولہ الظلی ای الوجود الذہنی للتصور فمسلم انہ لیس مقصودا بالنظر لکن حصول الاذعان بمعنی وجودہ الذہنی لیس مقصودا بالنظر فی التصدیقات فان المترتب علی النظر البرہانی ہو الاذعان بالنتیجۃ لا وجود معنی الاذعان فی الذہن وان ارید بحصول التصور وجودہ الاصلی الناعت للعالم فلا نم انہ لیس مقصودا من النظر بل ہو المقصود بالذات کما ان وجود الاذعان اصالۃ للعالم ہو المقصود من النظر فی التصدیقات واما قولہ ثم الحصول الاصلی ففی غایۃ السخافۃ لان الوجود الاصلی الذی ہو للعلم اذا انتسب الی المعلوم کان ذلک الوجود بالقیاس الی المعلوم وجودا ظلیا کما حققنا فیما سبق فالمعلول للنظر المترتب علیہ ہو الوجود الاصلی للعلم واما الوجود الظلی للمعلوم فمترتب علیہ بالعرض فان وجود الطبیعۃ انما یترتب علی النظر بترتب وجود الفرد فان نسبۃ وجود الفرد الی الطبیعۃ انما ہی فی الملاحظۃ التی بحسبہا تمیز الفرد عن الطبیعۃ وبالعکس عند العقل وتقدم ذلک فیما سبق وہذا بناء علی ان المترتب علی النظر ہو الوجود وان نفس الماہیۃ اثر بالذات للجاعل الحق جل مجدہ والا فالحق ان المترتب علی النظر لیس ہو وجود الفرد بل نفس حقیقۃ العلم وہی بنفس تقررہا تتشخص وتکون فردا من الحقیقۃ المطلقۃ ثم لو تم ما ذکرہ کان المترتب علی النظر وجود المعلوم ووجود العلم کلیہما فلا یستقیم ما ذہب الیہ من نفی کون النظریۃ صفۃ للعلم بالذات واما قولہ مع ان الوجود الظلی فقد تکلمنا علیہ فیما سبق **قولہ** والعقود النفس الامریۃ کون المقصود من النظر اولا وبالذات معلومیۃ الحقائق والعقود النفس الامریۃ علی الاطلاق غیر ظاہر کیف وربما یترتب علی النظر معلومیۃ العقود الکاذبۃ کما فی نتائج بعض الاقیسۃ الجدلیۃ وسائر الاقیسۃ السفسطیۃ الا ان یقال انہ اراد بالنظر النظر الصحیح ولا یخفی انہ غیر ملائم للمقام اذ الکلام فی مطلق النظر وللتحقیق لتحصیل حقائق علومہا ان اراد انہ لیس المقصود بالذات من النظر تحصیل حقائق علومہا ای کونہا موجودۃ فی الذہن بوجود ظلی فمسلم لکن لا کلام فی ذلک لانا نقول بان المقصود بالذات من النظر العلم القائم بالنفس المتعلق بالاشیاء لا حصول معنی العلم فی الذہن حتی یرد علینا ما ذکرہ وان اراد انہ لیس المقصود بالذات من النظر حقائق العلوم القائمۃ بالنفوس المتعلقۃ

بالاشیاء فذلک ممنوع بل الحق ان المترتب علی النظر علم الشیٔ وہو قائم بالنفس قیاما اصلیا فالمقصود ہی حقیقۃ العلم الجملۃ
القائمۃ بالنفس کما عرفت **قولہ** واما التصرف فی معنی التوقف لما عرف القوم النظری بما یتوقف علی النظر ورد علیہم انہ ما من
شیٔ الا ویحصل لصاحب القوۃ القدسیۃ بلا نظر فلا یکون شیٔ متوقفا علی نظر فلا یکون شیٔ نظریا فاجاب عنہ البعض بان
التوقف ہہنا عبارۃ عن العلاقۃ المصححۃ لتوسیط الفاء ولا شک ان الشیٔ یترتب علی النظر وان کان یمکن ان یحصل بدونہ ایضا
فیصح ان یقال وجد النظر فحصل الشیٔ فیکون الشیٔ متوقفا علی النظر ای مترتبا علیہ فیکون نظریا بالقیاس الی صاحب النظر
وحاصلا بدون النظر لصاحب القوۃ القدسیۃ فیکون بدیہیا بالقیاس الیہ فالبدیہۃ والنظریۃ تختلفان باختلاف الاشخاص
والاوقات وحاصل الجواب منع کون التوقف بمعنی امتناع الثانی ای المتوقف بدون الاول ای الموقوف علیہ لجواز کون
التوقف بمعنی الترتب لا یخفی ان ہذا الجواب غیر مبنی علی جواز تعدد العلل المستقلۃ لکن المجیب اورد حدیث تجویز تعدد العلل
المستقلۃ سندا لکون التوقف بمعنی الترتب مستعملا فیما بینہم متداولا فی کتبہم ولا وجہ لبناء الجواب علی ہذا التجویز لکن الشارح
قد جری علی عادتہ فی التاسی ببعض الاذکیاء من المتاخرین ولعلہ توہم انہ علی ما قال المجیب یکون النظر والحدس کلاہما
علتین للشیٔ فانہ یحصل لصاحب القوۃ القدسیۃ بالحدس ولفاقد القوۃ القدسیۃ بالنظر وہذا مبنی علی جواز استناد شیٔ الی
علتین مستقلتین وہذا التوہم فی غایۃ السقوط اما اولا فلان النظر والحدس لیس شیٔ منہما علۃ مستقلۃ لحصول الشیٔ بمعنی
الموقوف علیہ التام حتی یکون تجویز استناد حصول الشیٔ الیہما تجویز الاستناد شیٔ واحد الی علتین مستقلتین بمعنی الموقوف
علیہ التام بل الموقوف علیہ التام ہو مجموع علل حصول الشیٔ ولیس ذلک المجموع ہو النظر بل النظر من اجزائہ ومتمماتہ واما ثانیا
فلان للشیٔ حصولات متعددۃ متغایرۃ وحصولہ لصاحب النظر غیر حصولہ لصاحب القوۃ القدسیۃ فالشیٔ المعلول للنظر والحدس
واحد بالعموم وتوارد العلل المستقلۃ بمعنی الموقوف علیہ التام علی معلول واحد بالعموم لیس بمحال اصلا فلو سلم کون النظر والحدس
علتین مستقلتین بمعنی الموقوف علیہ التام فاستحالۃ المبنی علیہ ممنوع کیف والواحد بالعموم یکون لہ علل مستقلۃ لاجل تعدد وجوہہ
فظہر ان ما توہم الشارح فی ہذا المقام لیس لہ کثیر معنی فضلا عن ان یکون لہ جدوی **قولہ** وہو محال توارد العلل المستقلۃ
علی معلول واحد شخصی محال بما ذکرہ لکنہ بمعزل عما نحن فیہ اذ المعلول ہہنا واحد بالعموم لہ حصولان متغایران حصول بالنظر
وحصول بالحدس وتواردہا علی معلول واحد بالعموم وہو المتحقق ہہنا لیس بمحال والدلیل غیر ناہض علی استحالتہ اذ لو فرض
وجود احدہما وعدم الاخری تحقق احد حصولات المعلول ولا یتحقق الآخر من حصولاتہ من دون لزوم الترجیح بلا مرجح او اجتماع
النقیضین **قولہ** یلزم الترجیح بلا مرجح قال فی الحاشیۃ لان الممکن کما یحتاج فی وجودہ الی وجود العلۃ کذلک یحتاج
فی عدمہ الی عدمہا فلو کانت احدہما موجودۃ والاخری معدومۃ ووجد المعلول ولم ینعدم بعدم الاخری یلزم الترجیح

بلا مرجح فان المفروض ان كلا من علتي الوجود والعدم متحقق والا اجتمع النقيضان ولما كان العدم غير محتاج الى التاثير يلزم ترجح
المرجوح قال الاستاذ فی حاشیته علی شرح المواقف فيه نظر لان العدم يكفيه عدم التاثير في الوجود فعلة عدم علة الوجود و
لما فرض ان علة الوجود تحقق احدى العلتين لا بعينها كان علة العدم انتفائهما معا ولو سلم ان يكون علة العدم عدم احدهما
لا بعينها فلو وجد واحدة منهما يتعين ان علة العدم كانت عدم هذه العلة فلم يتحقق علة العدم بناء على ان المفروض ان العلة
احدى العلتين لا بعينها بحيث لو وجدت واحدة منهما يوجد المعلول وبهذا النظر صرح الاستاذ فی حاشية الحاشية ولا يخفى ان
النظر الثاني الذي هو بعد التسليم يصح من قبل القائلين بالتوارد على وجه البدلية لا من قبل من قال به على وجه التعاقب
او الاجتماع انتهى انت تعلم ان الدليل انما اقيم على ابطال توارد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي بان يكون لخصوصية
كل واحدة منها مدخل في تحقق المعلول فانه لو جاز ذلك وتحقق احدى العلتين وانعدمت الاخرى لزم اما اجتماع النقيضين و
ذلك ان وجد المعلول وانعدم معا والترجيح بلا مرجح وذلك ان وجد المعلول فقط او انعدم فقط ولا يمكن ان يقال ان علة
الوجود احدى العلتين لا بعينها اذ على هذا يلغو خصوصية كل منهما ويكون العلة هي القدر المشترك والمفروض ان لخصوصية كل منهما مدخل في تحقق
المعلول ولا يمكن ان يقال ان علة العدم انتفاء العلتين معا كيف واذا فرض ان علة الوجود كل من العلتين بخصوصها كان علة العدم عدم كل من العلتين بخصوصها
لا انتفائهما جميعا لان علة العدم عدم علة الوجود وعلة الوجود كل واحدة من العلتين بخصوصها فظهر سقوط ما ذكره من النظر الا
فان بناءه على ان العلة احدى العلتين لا بعينها وهو خلاف المفروض اذ الكلام على تقدير ان يكون العلة كل واحدة من
العلتين بخصوصها ويكون لخصوصية كل منهما مدخل في وجود المعلول واما النظر الثاني الذي هو بعد التسليم فانه ساقط لان
علة العدم هي عدم علة الوجود وعلة الوجود هي كل من العلتين بخصوصها فكما ان علة الوجود على هذا التقدير متعددة كذلك
علة العدم اذ عدم المتعدد متعدد فاذا تحقق احدى العلتين بخصوصها وعدم الاخرى بخصوصها فقد تحقق علة الوجود وعلة العدم
معا فيلزم اما اجتماع النقيضين او الترجيح بلا مرجح وبناء النظر على وحدة علة العدم وهي لا تتصور على تقدير تعدد علة الوجود فاذا
تعددت علة الوجود ووجدت احدى علتيه لم يتعين ان علة العدم عدم هذه العلة الموجودة حتى يقال انه لم يتحقق علة العدم
عند وجود احدى علتي الوجود بل كما ان عدم هذه العلة الموجودة علة العدم كذلك عدم العلة الاخرى المعدومة علة العدم وهو
متحقق فتحققت علة العدم وهذا ظاهر بادنى تامل **قوله** فالحق ان الخصوصيات ملغاة فان قيل اذا كانت العلة حقيقة هي
القدر المشترك كانت العلة مبهمة والمعلول واحدا شخصيا فيلزم صدور المحصل من غير المحصل وهو مما يابى عنه الوجدان السليم قلنا
الجاعل حقيقة واحد بالشخص هو المبدء الاول جل ذكره والعلل المتعددة التي حكمنا بكون خصوصياتها ملغاة وكون العلة
حقيقة هي القدر المشترك بينها ليست بجاعلة بالحقيقة بل هي من متممات العلة ولا استبعاد في ان يستند واحد بالشخص

الی جاعل واحد بالشخص یستتم علیۃ، ہو واحد بالعموم یستحفظ وحدتہ العامۃ بتوارد خصوصیاتہ واستیفار الکلام فی ہذا المرام یستدعی
خروجا عن المقام **قولہ** فتامل فیہ قال فی الحاشیۃ اشارۃ الی الجواب بان التحقیق الثابت بالبرہان ان الامر المصحح لدخول الفار
ہو الترتب والترتب والاحتیاج امران متلازمان یستلزمان امتناع حصول الموقوف بدون حصول الموقوف علیہ لان المترتب
اثر کالظل للمترتب علیہ والاثر لا یتخلف عن المبدء فالعلاقۃ المصححۃ لدخول الفار بالحقیقۃ بین المعلول والقدر المشترک بین
العلتین فی صورۃ التبادل والتعاقب انتہی ولعل التحقیق ان الوجود الشخصی بما ہو کذلک لا یترتب الا علی علۃ مستقلۃ واحدۃ
بالشخص فترتبہ علیہا ہو احتیاجہ الیہا واما وجود الطبیعۃ فہو وان کان متحدا مع وجود الشخص لکنہ غیر مرہون بخصوص الوجود
الشخصی فلا یکون وجود الطبیعۃ محتاجا الی علۃ الوجود الشخصی بما ہو کذلک نعم یکون مترتبا علیہا اذ یحصل بہا وان کان یحصل
بغیرہا ایضا فیتحقق الترتب ہناک دون الاحتیاج فالشئی اذا حصل حصولا بدون النظر الشخص وکان لہ حصول آخر بالنظر لم یصدق
انہ محتاج الی النظر ضرورۃ حصولہ بدونہ وصدق انہ مترتب علی النظر فالترتب بالذات کانہ اعم من الاحتیاج بالذات فافہم
قولہ فالصواب فی الجواب ہذا ما ارتکبہ بعض الاذکیار من المتاخرین وہو من افاحش الاباطیل اذ علی ہذا لا یحصل القطع ببداہۃ
بدیہی من البدیہیات اذ لا یجزم فی شئی بان شیئا من انحاء حصولہ غیر متوقف علی النظر حتی یجزم ببداہتہ ویجوز ان یکون مطلع
البرہان مع مصادرات الہندسۃ نظریۃ حاصلۃ بلا نظر ویلزم ان لا یکون الجزئیات بدیہیۃ لجواز ان یتوقف حصولہا لبعض
الاذہان فی بعض الاحیان علی النظر ویلزم ان لا یکون المشاہدات والحدسیات بدیہیات لجواز توقف حصولہا لبعض
الاذہان علی النظر وما اعتذر بہ ہذا المرتکب عن ہذا من ان الحکم الحاصل بالمشاہدۃ او الحدس غیر الحکم الحاصل بالنظر والاول
الذی ہو بدیہی لا یمکن حصولہ بالنظر لا یجدیہ شیئا لانہ انما یتم اذا کان البداہۃ والنظریۃ مختلفتین باختلاف انحاء الحصول و
کان البداہۃ عبارۃ عن الحصول بلا نظر والنظریۃ عبارۃ عن الحصول بالنظر ولم یکونا حالتین لنفس الشئی ولم یکن النظری
ما توقف نحو من انحاء حصولہ علی النظر والبدیہی ما لم یتوقف نحو من انحاء حصولہ علی النظر وہذا کلہ خلاف مذہب ہذا القائل
واما اذا کان النظری ما توقف نحو من انحاء حصولہ علی النظر کانت الحدسیات والمشاہدات نظریۃ ولا یلزم من حصولہا
بلا نظر بداہتہا علی رأیہ قطعا ان یکون بعض انحاء حصولہا متوقفا علی النظر ویصدق علیہا تعریف النظری بالمعنی الذی
اختارہ ولا یصدق علیہا تعریف البدیہی بالمعنی المذکور اصلا وبالجملۃ فضلو ہذا الرای اظہر من ان یخفی ومفاسدہ اکثر من
ان تحصی **قولہ** من غیر تصرف فی معنی التوقف انت تعلم ان ہذا الجواب وان کان سالما عن التصرف فی معنی التوقف ففیہ
مسخ لمعنی النظری والبدیہی **قولہ** لا یقال لما زعم المجیب ان معنی النظری ما توقف مطلق حصولہ علی النظر ومعنی البدیہی
ما لا یتوقف حصول المطلق علیہ ورد علیہ انہ علی ہذا لا یتم استدلال القوم بلزوم الدور والتسلسل علی ابطال نظریۃ الکل لجواز ان

الی نظری لاینوقف علی نظری آخر بل یحصل بالحدس فاجاب عنہ الشارح بوجہین الاول ان ہذا لیس الزاما علینا اذ
الاستدلال المذکور لایتم عندنا فلا یجب علینا اتمام الاستدلال الثانی انہ لو فرض اتمامہ فبالقیاس الی فاقد القوۃ
القدسیۃ بما ہو فاقد فیکون کل نظری عندہ متوقف الحصول علی النظر فیلزم الدور او التسلسل وکلا الجوابین فی غایۃ السخافۃ
اما الاول فلان ہذا المجیب ان کان مجددا للاصطلاح من عند نفسہ فلا کلام معہ اذ لا مشاحۃ فی الاصطلاح والکلام کان معہم
فلا بد للمجیب من ان یجیب من قبلہم ولا مساغ لان یجد اصطلاحا من تلقاء نفسہ وان کان مجیبا من قبلہم فعلیہ اتمام الاستدلال
الذی ذکروہ وحفظ ما ہم علیہ واما الثانی فلان ہذا الاستدلال لایتم علی رای المجیب بالقیاس الی فاقد القوۃ القدسیۃ
بما ہو فاقد ایضا اذ لا یجب ان یکون فاقد القوۃ القدسیۃ فاقد الحدس فربما یحصل الحدس لمن لیس لہ قوۃ قدسیۃ
ایضا قال المصنف فیلزم تقدم الشئ علی نفسہ تقدم الشئ علی نفسہ باطل ببداہۃ العقل والدور وہو توقف الشئ علی ما
یتوقف علی ذلک الشئ یستلزم تقدم الشئ علی نفسہ فیکون باطلا والدور لیس ہو بعینہ تقدم الشئ علی نفسہ حتی یکون الاستدلال
الدور ببطلان تقدم الشئ علی نفسہ مصادرۃ علی المطلوب کما ظنہ الامام ثم استحالۃ تقدم الشئ علی نفسہ بدیہیۃ اولیۃ
لا تحتاج الی بیان فضلا عن برہان وما یستدل بہ علی استحالتہ کما ذکرہ الشارح فیما یاتی منہ من ان الدور یستلزم
تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات وکما یقال من ان الدور یستلزم ان یکون الشئ الواحد بما ہو کذلک موصوفا بالمتضایفین
اعنی العلیۃ والمعلولیۃ والتقدم والتاخر واللازم صریح البطلان وتجویزہ مستندا بما اشتہر من اجتماع العالمیۃ والمعلومیۃ
المتضایفتین فی الواحد بما ہو کذلک فی علم الشئ بنفسہ ان کان الزاما علی الذاہبین الی اتحاد العلم والعالم والمعلوم فی علم الشئ
بنفسہ ذاتا واعتبارا فتم والا فقد عرفت فیما سبق سقوطہ وکما قیل من ان الدور یستلزم کون کل من الدائرین محتاجا و
محتاجا الیہ والمحتاج المعلول لا یستلزم علۃ معینۃ محتاجا الیہ معینا والمحتاج الیہ المعین یستلزم المحتاج المعین فیلزم ان
یستلزم کل منہما صاحبہ بخصوصہ وان لا یستلزمہ بخصوصہ فلیس بالظاہر من المدعی اما الاول فلان کثیرا من الحکماء
ذہبوا الی کون کل حادث مسبوقا بحادث آخر لا الی نہایۃ فلا یتحقق فی سلسلۃ الغیر المتناہیۃ ما بالذات فجوزوا تحقق
ما بالعرض بدون ما بالذات وان کان ہذا التجویز باطلا لکنہ یدل علی ان بطلانہ قد خفی علیہم ولم یجوز الدور احد من البلہ
ایضا فلا ینبغی ان یدل علی استحالۃ الدور بما ہو اخفی استحالۃ منہ وکذا الثانی لما عرفت من تجویز بعضہم اجتماع المتضایفین
فی واحد فی علم الشئ بنفسہ وان کان تجویزہم باطلا وعدم تجویز احد تحقق الدور واما الثالث فلان دعوی عدم استلزام
المحتاج المعین المحتاج الیہ المعین کلیا ممنوعۃ ودعواہ جزئیا لا تفید لجواز ان یستلزم المحتاج المعین المحتاج الیہ المعین فی صورۃ
الدور فان استدل علی کلیۃ الدعوی ولم یناقش فی الاستدلال وسلم الدلیل عن المنوع والنقوض فمع ذلک کلہ یکون الدلیل

المقام على بطلان الدور اخفى بكثير من المدعى وهو بطلان الدور فيكون الاستدلال به عليه افحش قال المصوب بمراتب غير متناهية
تنبيه آخر على استحالة الدور تقريره ان فى الواقع مقدمتان بديهيتان الاولى ان الشئ لا يغاير نفسه والثانية ان الموقوف
غير الموقوف عليه فلو لم يكن الدور مستحيلا وكان الشئ موقوفا على نفسه فى الواقع كان غير نفسه فى الواقع بحكم المقدمة الثانية ثم
نفسه عينه بحكم المقدمة الاولى فنفسه موقوف وموقوف عليه فيكون نفسه موقوفا ونفس نفسه موقوفا عليه فنفسه غير نفس نفسه
بحكم المقدمة الثانية ثم نفسه عين نفس نفسه بحكم الاولى فنفس نفسه موقوف وموقوف عليه فنفس نفسه موقوف ونفس نفس
نفسه موقوف عليه فنفس نفسه غير نفس نفس نفسه بحكم المقدمة الثانية ثم نفس نفس نفسه عين نفس نفسه وهلم جرا فيلزم تقدم
الشئ على نفسه بمراتب غير متناهية ولا يمكن ان يقال ان تغاير الموقوف والموقوف عليه وان كان حقا فى نفس الامر لكنه
ممنوع على تقدير الدور اذ فى ذلك تسليم لما ادعينا من استحالة الدور نعم لو ادعى احد انه على تقدير المستحيل يلزم تقدم الشئ
على نفسه بمراتب غير متناهية وبنى ذلك على المقدمتين المذكورتين توجه عليه ان صدقهما على التقدير مشكوك اذ لا جزم
ببقاء الاحكام الواقعية فى عالم التقدير وان صدق المقدمة الاولى مناف للتسلسل اى التمادى لا الى نهاية لانه انما
يتصور على تقدير التغاير بين الشئ ونفسه وصدق المقدمة الثانية مناف للدور لانه يستدعى اتحاد الموقوف والموقوف
عليه فالدور لا يستلزم التسلسل وعلى ما قررنا فلا يتوجه شئ اذ المقصود الدلالة على استحالة الدور فى الواقع بان الدور لو تحقق
فى الواقع ولم يكن مستحيلا صدقت المقدمتان المذكورتان لانهما واقعيتان والواقعى لا يصادم شيئا من الواقعيات فيلزم التسلسل
كما قررنا فعلم ان الدور مستحيل فى الواقع ولا مجال لان يقال ان بقاء الاحكام المتحققة فى الواقع فى عالم التقدير مشكوك
فيه لان ذلك يكون اعترافا بما ادعيناه وهو استحالة الدور فافهم فان المقام دقيق **قوله** وليس المطلوب ههنا فان المطلوب
ههنا الدلالة على استحالة الدور والتسلسل اخفى استحالة منه فلا يصح الاستدلال باستحالته على استحالة الدور اما تقدم الشئ على
نفسه بمراتب غير متناهية فهو ابين استحالة من الدور فصح بيان استحالة الدور به **قوله** توضيحه مبنى الدليل على مقدمات الاولى
ان الكثرة الغير المتناهية معروضة للعدد والثانية ان كل عدد يمكن تضعيفه الثالثة ان عدد التضعيف ازيد من عدد الاصل
الرابعة ان زيادة الزائد بعد انصرام آحاد المزيد عليه الخامسة ان تناهى العدد يستلزم تناهى المعدود فلو وجدت كثرة
غير متناهية عرضها العدد بحكم الاولى ويمكن تضعيفها بحكم الثانية وزاد عدد التضعيف على عددها بحكم الثالثة وكان زيادته على
عددها بعد انصرام آحاد عددها بحكم الرابعة واستلزم تناهى عددها تناهيها بحكم الخامسة فيلزم تناهيها مع فرضها لا متناهية
وقد تكلم المجادلون على بعض مقدماتها فمنهم من منع الاولى قائلا ان الكثرة ان كانت غير متناهية من الجانبين لا تكون معروضة
للعدد لان كل عدد له مبدء متعين هو الواحد فالكثرة الغير المتناهية من الجانبين لا يمكن ان يعرضها عدد والا لتعين المبدء

لهذه الكثرة فلا تكون غير متناهية من الجانبين هف واذا جاز عند العقل ان يوجد نحو من الكثرة غير معروض للعدد فمن الجائز ان لا يعرض العدد للكثرة الغير المتناهية من جانب واحد ايضا و دعوى الضرورة غير مسموعة والحق ان منع هذه المقدمة منع لامر ضروري اولي لان الكثرة عبارة عن الآحاد وتحقق الآحاد بدون الاعداد لا يعقل اصلا فكلما تحقق الكثرة تحقق العدد بالبديهة العقلية سواء كانت الكثرة متناهية او غير متناهية من جانب او من جانبين كيف والكثرة عبارة عن الوحدات ولا يمكن تحقق الوحدات بدون تحقق العدد وهذا ظاهر جدا وكون الواحد مبدء للعدد ليس بمعنى انه طرف من كميته حتى لا يمكن عروض العدد للكثرة الغير المتناهية بل بمعنى انه جزء من العدد فان العدد متالف من الآحاد او بمعنى انه اول الاعداد عند من جعل الواحد عددا او بمعنى انه عاد للجميع و مع ذلك فقياس الغير المتناهي من جانب على غير المتناهي من الجانبين فاسد لظهور الفرق بينهما كذا افاده خاتم الحكماء قدس الله سره ولك ان تقول في ازاحة ما توهمه القائل ان الكثرة الغير المتناهية مشتملة على كثرات كل منها كثرة متناهية وان كان مجموع تلك الكثرات غير متناه والكثرة المتناهية مشتملة لا محالة على الواحد والمشتمل على المشتمل على الشئ مشتمل على ذلك الشئ فالكثرة الغير المتناهية مشتملة على الواحد فيكون الواحد مبدء لها بالضرورة فسقط ما توهمه اذ بناءه على ان الواحد ليس بمبدء لها ومنشاء الاشتباه هو عدم الفرق بين المبدء بمعنى الجزء وبين المبدء بمعنى الطرف ثم لو فرض ان الواحد مبدء للعدد بمعنى انه طرف له وان الكثرة الغير المتناهية لا طرف لها ولا مبدء فلا تكون معروضة للعدد كما توهمه لكنا اذا قسمنا الكثرة الغير المتناهية تحقق الطرف في كل من قسميها وهو الواحد فيكون كل من قسميها معروضا للعدد ويثبت المدعى بلا كلفة وبالجملة فالمقدمة الاولى غير قابلة للمنع ومنهم من منع المقدمة الثانية ومنعها اقرب من ان يصغى اليه اذ يجوز ان يكون تضعيف غير المتناهي محالا فلا بد لاثبات امكانه من دليل وما قيل في اثباته من ان كل مرتبة من مراتب العدد انتزاعية وكل ما يصح انتزاعه قابل للتضعيف بالضرورة والا لبطل كونه لا تقفيا في غاية السقوط لان معنى كون كل مرتبة من مراتب العدد انتزاعية هو انه لا وجود بالذات لشئ من مراتب العدد الا في الذهن بعد انتزاع العقل ومعنى كونه لا تقفيا ان انتزاع العقل لا يقف على حد لا يمكن بعده فيجوز ان يكون المعدودات موجودة غير متناهية بالفعل وتكون في الواقع منشاء لانتزاع العدد الغير المتناهي لكن يكون مراتب العدد التي ينتزعها العقل بالفعل متناهية لكن لا الى نهاية لا يمكن بعدها فغاية ما لزم مما ذكره امكان تضعيف مراتبه المتناهية التي ينتزعها العقل بالفعل وهو لا يجدي نفعا اذ لا خلف في الزيادة على تلك المراتب المتناهية ولا يلزم مما ذكره امكان تضعيف العدد الغير المتناهي الذي لا ينتزعه العقل بالفعل واما منشاء انتزاعه وهو المعدودات الغير المتناهية فليست انتزاعية ولا لا تقفية حتى يلزم مما ذكره امكان تضعيفه هذا وقد سلك الشارح لدفع ما في هذه المقدمة مسلكا آخر سياتي انشاء الله تعالى ومنهم من منع المقدمة الثالثة قائلا ان الامور الغير المتناهية غير

قابلة للزيادة والنقصان لكونهما من عوارض الكم من حيث التناهي نعم يمكن الحكم بالتساوي بين اللامتناهيين من حيث
عدم انقطاع آحادهما وبداهة كون الكل اعظم من الجزء في المتناهي مسلمة وفي غير المتناهي ممنوعة والحق ان هذا مكابرة مع
البديهة العقلية اذ لا مجال لانكار زيادة عدد التضعيف على العدد الاصل بعد تسليم امكان تضعيف الغير المتناهي فان انكار
زيادته انكار للتضعيف بالحقيقة كما لا يخفى **قوله** يجب ان يكون آحاد احدى الجملتين لان آحاد جملة الوحدات ضعف آحاد جملة
الاثنينيات و آحاد جملة الاثنينيات نصف آحاد جملة الوحدات بالبديهة العقلية فلو وجدت جملة اثنينيات غير متناهية وجدت
جملة واحدات غير متناهية ايضاً ويكون عدد آحاد جملة الوحدات ضعف عدد آحاد جملة الاثنينيات بالبديهة فيلزم ان يكون
عدد آحاد جملة الاثنينيات متناهيا لكونه قابلا للزيادة عليه وقد فرض غير متناه هذا محصل كلام الشارح واعترض عليه
خاتم الحكماء قدس سره بانه ان اراد الاثنينيات الموجودة اي العارضة لاجزاء السلسلة فمسلم انها غير متناهية وضعف الآحاد
لكن ليست الزيادة بعد انصرام آحاد المزيد عليه بل الزيادة انما هي في الخلال لان كل اثنينين اثنين من هذه المجموعات
زائد على كل احد واحد وان اراد ان العقل يجمع هذه الاثنينيات فيحصل سلسلة ويجمع الآحاد فيحصل سلسلة ويحكم بان آحاد السلسلة الاولى ضعف آحاد
الثانية وزيادة الزائد بعد انصرام آحاد المزيد عليه فهذا الجمع والحكم من اختراعات العقل فلا يلزم منه التناهي في نفس الامر انتهى وانت تعلم ان ما افاده
بمعزل عما اراد الشارح اذ غرضه انه لو وجدت جملة اثنينيات غير متناهية وجدت جملة وحدات غير متناهية ايضاً ولا ريب في ان
جملة الاثنينيات على هذا التقدير جملة موجودة معروضة لعدد معين قطعا ولا في ان جملة الوحدات ايضاً جملة موجودة معروضة
لعدد معين ولا في ان عدد جملة الوحدات ضعف عدد جملة الاثنينيات وكون العدد ضعف العدد الآخر انما يتصور بعد انصرام ذلك
العدد الآخر فيلزم تناهيه وقد فرض غير متناه وليس كلامه في ان الاثنينيات ضعف الوحدات فيكون زيادة الاثنينيات على
الوحدات في الخلال لا بعد انصرام آحاد المزيد عليه كما زعم ولعله قدس الله سره فهم من قول الشارح ويجب ان يكون آحاد
احدى الجملتين اضعف من آحاد الاخرى ان المراد انه يجب ان يكون الآحاد الموجودة في الاثنينيات وهي التي هي اجزاء
الاثنينيات اضعف من آحاد جملة الوحدات لان الاثنين ضعف الواحد فآحاد جملة الاثنينيات ضعف آحاد جملة الوحدات
وليس مراد الشارح ذلك بل مراده انه لو كانت جملة الاثنينيات الغير المتناهية موجودة وجدت جملة الوحدات الغير المتناهية
وكان عدد آحاد جملة الوحدات ضعف عدد آحاد جملة الاثنينيات لان آحاد جملة الاثنينيات هي الاثنينيات فان كل اثنينية واحد من تلك الجملة
فالاثنينيات هي آحاد تلك الجملة ولا ريب في انها نصف آحاد جملة الوحدات فعدد الوحدات ضعف عدد الاثنينيات و ذلك
لا يتصور الا اذا كان عدد الاثنينيات قابلا لان يزاد عليه فيكون متناهيا وقد نص الشارح على ما ذكرنا في الحاشية المنوطة بقوله
وزيادة الزائد بعد انصرام آحاد المزيد عليه حيث قال لا يقال ان زيادة جملة الوحدات مندرجة في الاثنينيات اذ فيه الوحدات

المتضاعفة اجزاء لها فسلسلة الاثنينيات مشتملة على تلك الوحدات الزائدة من المبدء الى ما لا يتناهى لانا نقول العدد و
الوحدة مما يتكرر نفسه فآحاد كل واحد من الجملتين معروضة للوحدات فكما ان كل وحدة واحد كذلك كل اثنين واحد من جملة
الاثنينيات الكثيرة ولا ريب فى ان عدد آحاد الوحدات ضعف عدد آحاد الاثنينيات المأخوذة من سلسلة تلك الوحدات و
اعتبار الزيادة بعد انصرام آحاد المزيد عليه اذ المبدء لا يقبلها والاوساط منتظمة متوالية الى آخر المقدمات انتهى هذا وقد بان
بما ذكر من البيان تقرير آخر للدليل هو انه لو وجدت كثرة غير متناهية كانت معروضة لعدد معين البتة وكان عدد الاثنينيات
الموجودة فى جملة الوحدات الغير المتناهية نصف ذلك العدد العارض لتلك الكثرة الغير المتناهية وكون العدد نصفا للعدد انما يتصور اذا كان ذلك العدد
متناهيا فيكون نصف السلسلة الغير المتناهية متناهيا وتناهى نصفه يستلزم تناهى نصفه الباقى ضرورة تساوى النصفين فيكون مجموع النصفين متناهيا
لان الزائد على المتناهى بقدر متناه متناه فافهم **قوله** فاذا ضعفنا ذلك العدد قال فى الحاشية يمكن ان يقال اذا ضممنا
اليها امورا آخر والا كانت متناهية صار العدد العارض للمجموع ازيد من عدد الاصل بالضرورة وزيادة العدد على العدد
لا يتصور الا بعد انصرام آحاد المزيد عليه لان المبدء لا يقبل الزيادة اذ ليس ما دونه عدد والاوساط منظومة على التوالى
لان بين الواحد والثلثة ليس الا الثانى وبعد الثالث ليس الا الرابع وهكذا فهى فى الجانب المقابل للمبدء وهى على تقدير
اللاتناهى محال فيجب ان يكون متناهيا وتناهى العدد يستلزم تناهى المعدود وهذا النحو من التضعيف بمعنى ضم الآحاد الأخر الى
الاصل ولو كانت متناهية مما لا يستحيل عند العقل فينبغى ان يراد من التضعيف الاجمالى هذا المعنى وهو كاف لاتمام الدليل
بلا مؤنة التكلف والتعسف ويراد بالاجمال عدم تعيين آحاد المزيد متناهية كانت او لا واعتبر كونه عقليا بناء على انه لا يجب
وجود الآحاد المزيدة فى الخارج فى مقابل يكفيه تقديره وفرض الممكن لا يستلزم المحال وبالجملة اتمام الدليل لا يتوقف
على الترتيب والاجتماع بين تلك الامور فى زمان او آن بل يكفيه الاتساق وانتظام مراتب الاعداد العارضة لها
مع مجرد حكم العقل بحصول الزيادة فيها بانضمام قدر ما اليها ولو كان متناهيا انتهى انت تعلم ان ما ذكره وان كان كافيا
لاتمام الدليل بلا مؤنة التكلف والتعسف لكن حمل كلام المصنف عليه لا يخلو عن تكلف من حمل التضعيف على مطلق الزيادة
والاجمال على عدم تعين المزيد والعقلى على الفرضى **قوله** ومن ههنا يقترح اعلم ان البراهين المقامة على ابطال التسلسل
منها ما لا ينهض الا على ابطال لاتناهى الكميات المتصلة كالبرهان السلمى وكبرهان المسامتة ومنها ما لا ينهض الا على
ابطال لاتناهى الاعداد كبرهان التضعيف وبرهان الزوجية والفردية وبرهان التضاعف ومنها ما هو ناهض على
ابطال لاتناهى الابعاد والاعداد كبرهان التطبيق فبرهان التضعيف غير ناهض على ابطال البعد الغير المتناهى لانه ليس
معروضا للعدد والغير المتناهى الا بعد فرض الاجزاء الغير المتناهية فيه وفرض الاجزاء الغير المتناهية فيه فرضا اجماليا عقليا لا يستلزم

فعلية تلك الاجزاء على تقدير تحقق البعد الغير المتناهى ولما لم يكن تلك الاجزاء بالفعل على ذلك التقدير لم تكن معروضة
للعدد ولما لم تكن معروضة للعدد لم يمكن تضعيف عدده اذ لا عدد له واما التضعيف كميته الغير المتناهية فى الامتداد الواحدة
بالعدد فامكانه ممنوع لا بد لاثباته من دليل فلاح ان وجود الامور الغير المتناهية بالغير لا بنفسها بل بمنشاء انتزاع غير باطل
ببرهان التضعيف كما زعمه الشارح لان وجود الغير المتناهى بالعدد بمنشاء الانتزاع ليس وجود الغير المتناهى بالعدد بالحقيقة
كيف ولو بطل وجود الغير المتناهى بالعدد بمنشاء انتزاعه بهذا البرهان لبطل لا تناهى اجزاء الجسم المتناهى المقدار التى هى
اجزاء لا متناهية بالقوة فانها ايضا غير متناهية بالعدد موجودة بمنشاء الانتزاع فلا تناهى الكمية بحسب المقدار انما يبطل ببراهين
اخر كبرهان المسامتة وبرهان التطبيق فلاح سقوط ما ذكره الشارح **قوله** ولا يختص بالجاعلات **اعلم** ان برهان التضعيف انما
يجرى فيما خرج من القوة الى الفعل على صفة اللاتناهى وكان معروضا للعدد فلا تناهى العلل الجاعلة والشرائط والمصححات
والحوادث اللامتناهية من طرف الازل باطل بهذا البرهان سواء كانت مجتمعة او متعاقبة لان كل ما خرج من القوة الى
الفعل معروض للعدد فلو كان ما خرج من القوة الى الفعل غير متناه من جانب الماضى كان معروضا للعدد الغير المتناهى فلينتهض البرهان على ابطاله
ولا يبطل لا تناهى الحوادث فى جانب المستقبل لان معنى لا تناهيها فى جانب المستقبل هو انها غير واقفة عند حد فكل ما يخرج من القوة الى الفعل
يكون متناهيا لكن لا ابتناء معين معروضا للعدد وكل ما هو لم يخرج من القوة الى الفعل ليس متناهيا ولا معروضا للعدد
فلا يظهر الخلف هناك اذ ما وجد بالفعل معروض للعدد ولا استحالة فى قبوله التضعيف لكونه متناهيا وما لم يوجد بالفعل ليس
معروضا للعدد فضلا عن ان يكون قابلا للتضعيف بخلاف لا تناهى الحوادث فى جانب الماضى فانها لو كانت غير متناهية
كانت معروضة للعدد لكونها خارجة من القوة الى الفعل فيقوم البرهان على ابطال لا تناهيها هذا ما يحكم به النظر الجليل واما النظر
الدقيق فيحكم بان اللاتناهى فى جانب الماضى واللاتناهى فى جانب المستقبل سيان فانه اما ان يقال ان الماضى
والاستقبال عبارة عن العدم حقيقة حتى يكون الماضى معدوما حقيقة بعد ما لحقه الوجود والمستقبل معدوما حقيقة بعدما
قبل الوجود او يقال ان الماضى والمستقبل موجودان فى وعاء الدهر وحاق الواقع ويكون المضى وكذا الاستقبال
عبارة عن الغيبوبة الزمانية فالحوادث الماضية وكذا الحوادث المستقبلة كلها موجودات فى الواقع فتكون معروضة للعدد
فى الواقع فلو كانت غير متناهية كانت معروضة للعدد الغير المتناهى فاذا ضعف كان عدد التضعيف زائدا عليه فيكون متناهيا
هف فعلى هذا التقدير كما ينتهض البرهان على ابطال لا تناهى الحوادث فى جانب المضى ينتهض على ابطال لا تناهيها فى
جانب الاستقبال فقد لاح ان ما تجشمه صاحب الافق المبين من انتهاض براهين ابطال التسلسل على ابطال
لا تناهى الحوادث فى جانب المضى لوجودها فى وعاء الدهر وعدم انتهاضها على ابطال لا تناهيها فى جانب الاستقبال

من خرافاتہ الوہمیۃ کیف والحوادث الماضیۃ والحوادث المستقبلۃ سواسیۃ فی وجودہا فی وعاء الدہر والانصرام والانعدام
فی افق الزمان بلا فرق بینہما کما لایخفی ووضح ان البرہان ناہض علی ابطال رای الحکماء القائلین بقدم الزمان ولاتناہی
امتدادہ فی جانب الماضی وکون الزمان مع مافیہ موجودا فی وعاء الدہر وکونہ ابدیا لاتناہیا فی جانب الاستقبال ولا
ینتہض علی ابطال رای المتکلمین القائلین بابدیۃ العالم ولاتناہیہ فی جانب الاستقبال لانہم لایقولون بکونہ موجودا
فی وعاء الدہر بل المستقبل عندہم معدوم محض فلیس موجودا حتی یکون معروضا للعدد وفیساق البرہان وکل مایخرج
من القوۃ الی الفعل فہو متناہ ثم انہ ینقضی وینعدم ثم یخرج من القوۃ الی الفعل قدر آخر متناہ وہکذا فما افادہ خاتم الحکماء
قدس سرہ من ان الفلاسفۃ جوزوا التسلسل المتعاقبات من جانب الماضی وانکروا جریان البراہین فیہا لما عدم جریان ہذا
البرہان فلان سلسلۃ المتعاقبات بتمامہا غیر موجودۃ انما الموجود قدر متناہ لان کل قدر وجد منہا انما وجد بعد انعدام
قدر موجود قبلہ فالسلسلۃ الغیر المتناہیۃ المتعاقبۃ مجموعۃ مرکبۃ من القدر الموجود والمعدوم فلا تقبل تضعیف فی نفس الامر بعدہا
وہل ہذا الا کتضعیف المجموع من الواقعی والعنقاء واذ انقرر ہذا فنقول ان من شرط جریان ہذا البرہان الاجتماع وح لا ینفع ہہنا
ای فی ابطال التسلسل فی مبادی النظر فان مبادی النظر من معدات المطالب لایجب اجتماعہا اصلا واذا لم تجتمع لایجری فیہا
ہذا البرہان انتہی لایدری محصلہ فان الفلاسفۃ لما ذہبوا الی وجود المتعاقبات بحسب الوجود الزمانی فی وعاء الدہر بلا التعاقب
فلا مجال لانکار انتہاض البراہین علی ابطال التسلسل فیہا لاجتماعہا فی وعاء الدہر وترتبہا بالطبع او بالعلیۃ اما جریان ہذا البرہان
فیہا فظاہر اذ المتعاقبات لما کانت موجودۃ بتمامہا فی وعاء الدہر کانت معروضۃ للعدد فیکون عددہا قابلا للتضعیف فلا یکون
الا متناہیا وتناہی العدد یستلزم تناہی المعدود وقولہ فالسلسلۃ الی آخرہ ان اراد بہ ان سلسلۃ المتعاقبات الغیر المتناہیۃ
مرکبۃ من الموجود والمعدوم الصرف فہو غیر مستقیم علی رای الفلاسفۃ اذ جمیع المتعاقبات موجودۃ عندہم فی وعاء الدہر وان اراد بہ
انہا مرکبۃ من الموجود والمعدوم الزمانی فلا نم انہ لایقبل التضعیف فی نفس الامر بالمعنی الذی نحن بصددہ ضرورۃ انہا معروضۃ
للعدد وکل عدد قابل للتضعیف فیکون عددہا متناہیا وتناہی العدد یستلزم تناہی المعدود ثم ظاہر کلامہ یدل علی انہ لابد فی
جریان ہذا البرہان من قبول المتعاقبات انفسہا للتضعیف ولیس الامر کذلک ولاحاجۃ بنا الی تصحیح ذلک بل یکفینا ان نقول
انہا معروضۃ للعدد وعددہا قابل للتضعیف فہو متناہ وتناہی العدد یستلزم تناہی المعدود وقد صححنا قبول کل عدد للتضعیف
فیما سبق فقد ظہر ان ہذا البرہان نافع فیما نحن فیہ ای ابطال التسلسل فی مبادی النظر وان جاز ان لاتجتمع فافہم **قولہ** انما
یجری فیما ہو معروض العدد ہذا البرہان وما یحذو حذوہ کبرہان الزوجیۃ والفردیۃ انما یجری فی العدد او فی ما ہو معروض للعدد
فہذا البرہان یقتضی بکون العدد متناہیا لاجل کونہ قابلا للتضعیف وعدم امکان التضعیف من دون تناہی المزید علیہ لماتناہی

المعدودات فانما یدل علیہ باستلزام تناہی العدد تناہی المعدود وکذا برہان الزوجیة والفردیة فان حاصلہ انہ لو وجدت امور
غیر متناہیة بالفعل کانت معروضة للعدد قطعا والعدد اما زوج فینقسم بمتساویین النصف الاول متناہ لکونہ محصورا بین المبدء
ومبدء النصف الثانی وکذا النصف الثانی لتساوی النصفین واذ مجموع المتناہیین متناہ فالکل متناہ واما فرد فبانتقاص واحد
یصیر زوجا فیؤول الی الاول وینساق الکلام الی آخرہ فہذا البرہان ایضا یبطل تناہی العدد اولا وتناہی المعدود بواسطة
فان الزوجیة والفردیة من الاعراض الاولیة للعدد وانما یوصف بہما المعدود بواسطتہ فقد وضح ان ہذا البرہان لبطلان
لاتناہی العدد وبواسطتہ لبطلان لاتناہی المعدود فکل ما ہو معروض للعدد فانہ متناہ بہذا البرہان سواء کان من المادیات
او من المجردات او مختلطا من القبیلتین والقول بان معروض العدد انما ہو الطبیعة المادیة سخیف باطل کما ستقف ان شاء اللہ
تعالی ہذا ولیعلم انہ قد عد برہان الزوجیة والفردیة من البراہین الموثوقة بہا وقد یشکک فیہ تارة بانہ یجوز ان یوجد کثرة غیر
متناہیة ولا تکون معروضة للعدد وقد نبہناک علی فساد ہذا الوہم فیما سبق فتذکر وتارة بان الزوجیة والفردیة من خواص العدد
المتناہی واجیب عنہ بانہما نقیضان فکیف یرتفعان واعترض علیہ خاتم الحکماء قدس سرہ بان الزوجیة الانقسام بمتساویین
والفردیة الانقسام الی زائد وناقص بواحد وعدم الانقسام بمتساویین عما من شانہ الانقسام بہما بعد الزیادة او النقصان وغیر
المتناہی لا ینقسم الا بقسمین احدہما متناہ والآخر غیر متناہ زائد علی القسم المتناہی بمراتب غیر متناہیة فغیر المتناہی لا یتصف
لشیء من الزوجیة والفردیة ولو تنزلنا وسلمنا ان الفردیة عدم الانقسام بمتساویین فنقول ہذا المفہوم اعم مما احد قسمیہ ناقص
بواحد ومما احد قسمیہ ناقص بازید من واحد والذی یصیر منقسما بمتساویین بزیادة واحد او نقصانہ ہو القسم الاول لا الثانی وغیر
المتناہی فرد بہذا المعنی کیف وغیر المتناہی انما ینقسم الی متناہ والی غیر متناہ ولا یصیر المتناہی بزیادة واحد غیر متناہ ولا غیر المتناہی
بنقصان واحد متناہیا فلا یصیر بزیادة واحد او نقصانہ زوجا وانما ہذا الحکم فیما قسماہ زائد وناقص بواحد ہذا کلامہ الشریف وہذا
الکلام فی غایة الدقة والمتانة فان قیل ان غیر المتناہی اذا نقص منہ واحد یصیر متناہیا قطعا لانہ اذا نقص منہ واحد تحقق مرتبة
من مراتب العدد غیر المرتبة التی کانت قبل نقصانہ فتلک المرتبة التی حصلت بعد بالنقص الواحد تکون اقل من المرتبة
المشتملة علی تلک المرتبة وذلک الواحد فتکون متناہیة لکونہا قابلة لان یزاد علیہ وعدم امکان الزیادة علی شیء بدون تناہیہ
واذا کانت تلک المرتبة متناہیة کانت المرتبة التی تشتمل علیہا وعلی ذلک الواحد ایضا متناہیة لانہا زائدة علی المتناہی بواحد والزائد
علی المتناہی بقدر متناہ متناہ فلا یصح قولہ ولا غیر المتناہی بنقصان واحد متناہیا قلت ہذا دلیل علی حیالہ لابطال اللاتناہی
العدد بالفعل لا تعلق لہ ببرہان الزوجیة والفردیة وکلامہ قدس سرہ علی ذلک البرہان کما لا یخفی **قولہ** اذ معروضہما
بالحقیقة ہی الطبیعة المشترکة اعلم انہم ذہبوا الی ان العدد عرض فانہ عبارة عن الکم المنفصل وان العرض الواحد لا یقوم بأکثر

من موضوع واحد فاورد عليهم ان العدد عرض قائم باكثر من موضوع واحد فاجابوا عنه بان المقصود هو ان العرض الواحد لا يقوم
بالكثير بان يكون كل واحد من الكثير موضوعا للعدد بالاستقلال حتى يكون هناك عرض واحد وموضوعات كثيرة واما قيام
عرض واحد بمجموع اشياء بان يكون الموضوع هو المجموع فليس ذلك بمستنكر والعدد انما يقوم بالمجموع لا بكل واحد واحد فزعم
بعض المتاخرين ان هذا الجواب غير تام اذ المجموع حقيقة غير محصلة والعدد حقيقة محصلة فلو كان الامر كما ذكروا لزم قيام المحصل بغير
المحصل فسلك مسلكا آخر للتفصي عن الايراد وقال ان موضوع العدد هي طبيعة النوع وهي واحدة وانكر عروض العدد
للطبيعة المجردة لانها غير قابلة للاشتراك ومعروض العدد يجب ان يكون طبيعة مشتركة بين معروضات الواحدات والطبيعة
المشتركة بينها هي الطبيعة المادية ولا يذهب على ذي مسكة ان جل ما ذكره وذهب اليه لا ينبغي ان يعبأ به فضلا عن ان يعول
عليه اما اعتراضه على جواب القوم بلزوم قيام المحصل بغير المحصل فلانه لا دليل على بطلان اللازم كيف وكثير من الاعراض
كالنسب نحو المغايرة وغيرها قائمة بمجموع اشياء متغايرة بحسب الحقائق والمجموع لا ريب في كونه حقيقة غير محصلة ولا مساغ ههنا
للقول بكون محل تلك الاعراض الطبيعة المشتركة بين تلك الاشياء فيكون تلك الاعراض التي هي حقائق محصلة قائمة بما
ليس بحقيقة محصلة واما جوابه الذي تجشمه فلوجوه الاول ان العدد عبارة عن مجموع الآحاد فمحله اعني منشاء انتزاعه هو مجموع
محال الآحاد ومناشي انتزاعها فلا سبيل الى انكار كون محل العدد هو المجموع فاذا وجد زيد وعمرو وخالد مثلا انتزع العقل
من كل منها واحدا فيتحقق ثلثة آحاد منتزعة من ثلثة رجال فمعروض الثلثة وموضوعها هو مجموع الرجال لا غير الثاني ان
العدد عرض والعرض يتشخص بتشخص محله فلو كان محله وموضوعه هي الطبيعة النوعية الكلية لزم تشخص العرض بدون تشخص
المحل واللازم خلاف باطل اتفاقا الثالث ان معروض العدد قد يكون مجموع امور لا يكون بينها ذاتي مشترك اصلا كما يقال
الاجناس العالية عشرة فلا مجال هناك للقول بان معروض العدد طبيعة مشتركة وبالجملة فجل ما زعمه هذا القائل سخيف
باطل ليس تحته طائل **قوله** وانما هي طبيعة مادية هذا بناء على ما اشتهر بين الفلاسفة من ان الطبيعة النوعية انما يتكثر افرادها وتتشخص تشخصاتها اذا كانت مادية
وان اختلاف تشخصات افرادها يستند الى اختلاف استعدادات مادتها كما سيأتي انشاء الله تعالى وستعرف انشاء الله سبحانه ما هو الحق في ذلك **قوله**
وانت خبير بما فيه قال في الحاشية اذ الفرق بين الكثرة بحسب المصداق والكثرة بحسب الافراد بين اذ معروض هذه بحسب
الحقيقة هي مجموع الآحاد المحضة فلا يلزم ان يكون ههنا طبيعة واحدة مشتركة فضلا عن كونها مادية وما حققه المحققون انما هي
في الكثرة بحسب الافراد والمصداق فيقال العقول عشرة وكثيرة يعني ان مجموع آحادها كذلك لا ان ههنا طبيعة واحدة
مشتركة بينها هي العقل هذا في قلنا ان لكل واحد منها ماهية نوعية بسيطة منحصرة في فرد وفيه نظر لان الكلية والجزئية من عوارض
الكم حقيقة فمجموع الآحاد المحضة يكون معروضا للعدد بالضرورة وهو يستدعي طبيعة مشتركة بينها فتامل ففيه نظر دقيق انتهى بعد

ولعل حاصل النظر المنصوص علیہ بقولہ وفیہ نظر ان الکلیة والمجموعیة وما یقابلہما اعنی الجزئیة من عوارض الکم بالذات فہما عوارض
العدد بالذات فمجموع الآحاد المحضة التی ہی اجزاء کثیرة لذلک المجموع انما یصیر کلا ومجموعا لعروض العدد ایاہ وعروض العدد
ایاہ انما یمکن اذا کان بین اجزاء ذلک المجموع طبیعة مشترکة لما عرفت سابقا من ان موضوع العدد ہی الطبیعة المشترکة والا لزم
قیام عرض واحد بالکثیر اذ قد وجب ان یکون بین اجزاء مجموع الآحاد الذی فرض معروضا للعدد طبیعة مشترکة فلا یجدی الفرق
بین کثرة الافراد وکثرة الاجزاء شیئا اذ کما ان کثرة الافراد تستدعی طبیعة مشترکة بینہا کذلک کثرة الاجزاء تستدعی طبیعة مشترکة
بینہا بلا فرق ولعل النظر المشار الیہ بقولہ قال فیہ نظر دقیق لعدہ ہو انہ یصح ان یقال العقول عشرة مع انہا لا تشترک فی
طبیعة مادیة فعلم ان الاتصاف بالکثرة غیر مختص العروض بالطبیعة المادیة کما زعمہ بعض المتاخرین الذی نقل الشارح کلامہ
وانت تعلم ان الکثرة علی نحوین الاول الکثرة بحسب الاجزاء وہی من شان المرکبات والمجموعات والثانی الکثرة بحسب المصداق
والافراد وہی من شان الکلیات والنحو الثانی اعنی الکثرة بحسب الافراد علی قسمین الاول کثرة الکلی بحسب افرادہ التی ذلک
الکلی لیس عرضیا لہ کما یقال الانسان کثیر بحسب الافراد بمعنی ان افرادہ التی ہو نوع لہا کثیرة والثانی کثرة الکلی بحسب
افرادہ التی ذلک الکلی عرضی لہا کما یقال الکاتب کثیر بحسب الافراد بمعنی ان ما یصدق ہو علیہ من الافراد الانسانیة کثیر
فالکثرة بحسب الاجزاء وان استلزمت ان یکون معروضہا معروضا للعدد لکن لا تستلزم ان یشترک الاجزاء فی طبیعة ولا
یستلزم عروض العدد لشیء ان یکون بین اجزائہ طبیعة مشترکة فانہ یمکن ان یقال مثلا زید واحد والسواد واحد وہما اثنان
فہذہ الاثنان کثیر بحسب الاجزاء معروض للعدد کما لا یخفی ولیس بین زید وبین السواد طبیعة مشترکة ولا مساغ لانکار عروض
العدد لہما کیف وکل منہما واحد قطعا والوجدان ہما الاثنان فقد عرض لہما العدد واشتراک مفہوم عرضی بینہما مع عدم اشتراکہما
فی طبیعة جوہریة لا یجدی من ذہب الی ان معروض العدد طبیعة مشترکة مادیة نفعا اذ لا یلزم من اشتراک اثنین فی الشیئیة
والوجود وغیرہما من المفہومات العامة اشتراکہما فی طبیعة مادیة کما لا یخفی واما الکثرة بحسب الافراد فہی ان کانت من النحو
الثانی فلا یجب عنہا ان یکون بین تلک الافراد طبیعة ذاتیة مشترکة اصلا فضلا عن ان یکون طبیعة مادیة مشترکة بینہا کما
زعم فان الشیء والموجود والمعلوم مثلا کثیر بحسب الافراد وہی جواہر واعراض ولا اشتراک بین الجواہر والاعراض فی ذاتی
اصلا وان کانت من النحو الاول وجب ان یکون تلک الافراد مشترکة فی ذاتی لکن لا یجب اشتراکہا فی طبیعة مادیة فان الجوہر مثلا
ذاتی لما تحتہ وکثیر بحسب الافراد وافرادہ مجردات کالعقول ومادیات کالاجسام والمجردات والمادیات لا تشترکان فی طبیعة
مادیة وکذا المجردات فی انفسہا لا تشترک فی طبیعة مادیة وکذا الکیف جنس عال لما تحتہ وکثیر بحسب الافراد مع ان الکیفیات القائمة
بالمجردات لا تشارک الکیفیات القائمة بالمادیات فی طبیعة مادیة الا ان یقال ان التعلق بالموضوع فی الاعراض ینوب مناب التعلق

بالمادة فقد وضح بهذا التفصيل ان ما زعمه بعض المتاخرين من كون معروض العدد والكثرة هي الطبيعة المادية لايصح مطلقا سواء
اريد بالكثرة الكثرة بحسب الافراد او اريد بها الكثرة بحسب الاجزاء او اعم منهما وان ما يشعر به كلام الشارح في الحاشية من
ان الكثرة بحسب الاجزاء لاتستلزم ان يكون هناك طبيعة مشتركة فضلا عن ان تكون مادية وان الكثرة بحسب الافراد تستلزم
ان يكون هناك طبيعة مشتركة مادية في غاية السخافة اذ قد عرفت ان الكثرة بحسب الاجزاء والكثرة بحسب الافراد سيان لا
فرق بينهما في ذلك الحكم وما ذكر من النظر في غاية السقوط اما اولا فلما عرفت من ان عروض العدد وعروض الكثرة لايستدعي
طبيعة مشتركة فضلا عن ان تكون مادية واشتراك عرضي لايجدي لان معروض العدد هو الذي يكون منشاء لانتزاعه
ومنشاء انتزاعه هي الآحاد لا العرضي المشترك بينها اذ لاتحقق لذلك العرضي الا بالعرض بتحقق تلك الآحاد المعروضة لذلك
العرضي على ان الكلام في ان عروض العدد يستدعي اشتراك طبيعة مادية واشتراك عرضي بين اثنين لايستلزم اشتراك
طبيعة مادية بينهما واما ثانيا فلان كون الكلية والجزئية اولا وبالذات من عوارض الكم وان اشتهر بين جمهور الفلاسفة لكنه غلط
فاحش لان الكم المنفصل وهو العدد امر انتزاعي لاتحقق له في الواقع وانما التحقق لمنشاء انتزاعه لتالفه من الوحدات التي
هي انتزاعية فمصداق التعدد والكلية والجزئية اولا وبالذات هو منشاء انتزاع العدد لا العدد نفسه واما ثالثا فلان المقدمة القائلة
الكلية والجزئية من عوارض الكم حقيقة مستدركة لامدخل لها حتى لو اسقطت تم الكلام اذ حاصله ان الاجزاء لكونها كثيرة معروضة
للعدد بالضرورة وعروض العدد يستدعي اشتراك الطبيعة بينها بناء على ما زعم **قوله** ويمكن الاستدلال ببرهان التضايف حاصل
هذا البرهان انه على تقدير لاتناهي العلل في جانب الازل او لاتناهي المعلولات في طرف المستقبل يلزم زيادة عدد احد المتضايفين
على عدد المتضايف الآخر واللازم باطل اما الملازمة فلانه لو فرض ان المعلول الفلاني مثلا له علة مستندة الى علة سابقة وهي
الى اخرى سابقة وهكذا الا الى نهاية تحقق في ذلك المعلول معلولية البتة وليس فيه علية لانا فرضناه المعلول الآخر واما ما فوقه
ففي كل من آحاد تلك السلسلة اللامتناهية علية بالقياس الى ما تحته ومعلولية بالقياس الى ما فوقه فيكون هناك معلولية زائدة
ويكون عدد المعلوليات اكثر من عدد العليات بواحد وكذا لو فرض ان العلة الفلانية علة اولى سابقة على معلول وهو علة
لمعلول آخر وهو لثالث وهكذا الا الى نهاية بالفعل لزم بالضرورة ان يكون عدد العليات اكثر من عدد المعلوليات بواحد اذ في
العلة الاولى علية وليس فيها معلولية وفيما دونها الا الى نهاية يتحقق في كل من آحاد السلسلة علية ومعلولية معا واما بطلان
اللازم اعني زيادة عدد احد المتضايفين وهما ههنا العلية والمعلولية على عدد المتضايف الآخر فلان التضايف نسبة لاتتحقق
الا بين اثنين ومن الضروري ان يكون بازاء كل واحد من آحاد المتضايفين واحد من آحاد المتضايف الآخر فيجب التساوي عدد
المتضايفين بالضرورة ولعلك قد تفطنت مما ذكرنا بان هذا البرهان كما يبطل لاتناهي الحوادث في جانب الازل يبطل

لاتناهيها فی جانب المستقبل فيبطل به مذهب الفلاسفة القائلين بازلية العالم وابديته لان جميع الحوادث من الازل الى الابد موجودة فی وعاء الدهر عندهم مع تحقق العلية والمعلولية فيما بينها فاذا عين واحد من آحاد السلسلة اللامتناهية وقيس الى علله السابقة كان معلولا صرفا وما قبله علة ومعلولا معا واذا قيس الى معلولاته اللامتناهية كان علة صرفة وما تحته علة ومعلولا معا فيلزم زيادة عدد احد المتضائفين على عدد المتضائف الآخر على التقديرين وكذا يبطل مذهب القائلين بحدوث العالم مع القول بلاتناهيه فی جانب الابد ووجود الحوادث فی وعاء الدهر كما هو مذهب صاحب الافق المبين ولا فرق بين لا تناهی الحوادث فی جانب الازل وبين لاتناهيها فی جانب الابد فی جريان هذا البرهان والقول بان اللاتناهی فی جانب الاستقبال انما هو بمعنى انه لا يقف على حد لا يتعداه بخلاف اللاتناهی فی جانب المضی اذ الحوادث الماضية قد خرجت من القوة الى الفعل فلا يتصور لاتناهيها بهذا المعنى فی غاية السقوط اذ اللاتناهی اللاتقفی انما يتصور بحسب الامتداد الزمانی لا بحسب الوجود الدهری والكلام فی وجودها الدهری نعم لا يبطل بهذا البرهان مذهب المليين القائلين بابدية العالم لان الحوادث المستقبلة غير متناهية باللاتناهی اللاتقفی عندهم وحديث وجودها فی الدهر كما يراه الفلاسفة من افحش الاباطيل عندهم **قوله** وفيه نظر توهم الناظرون فی برهان التضائف ان محصل البرهان انه على تقدير لاتناهی العلل او لاتناهی المعلولات يلزم تحقق معلول آخر يتحقق فيه المعلولية دون العلية او تحقق علة اولى يتحقق فيها العلية دون المعلولية فيلزم تحقق المعلولية بدون العلية او العلية بدون المعلولية فيلزم تحقق احد المتضائفين بدون الآخر ثم اعترضوا على البرهان بان العلية المضائفة للمعلولية المتحققة فی المعلول الاخير هی العلية المتحققة فی علته السابقة عليه وهی متحققة وكذا المعلولية المتضائفة للعلية المتحققة فی العلة الاولى هی المعلولية المتحققة فی معلولها المتاخر عنها فلا يلزم تحقق احد المتضائفين بدون الآخر نعم لو كان مضائف المعلولية المتحققة فی الشیٔ العلية المتحققة فی ذلك الشیٔ ومضائف العلية المتحققة فی الشیٔ المعلولية المتحققة فی ذلك الشیٔ لزم من تحقق المعلول الاخير مع لاتناهی العلل او تحقق العلة الاولى مع لاتناهی المعلولات وجود احد المتضائفين بدون الآخر وهذه الشبهة انما تتوجه على ما فهموا من البرهان ولا مساس لها بما قررناه كما لا يخفى فتفكر فانه دقيق قال فی الحاشية ان قيل ان لزوم الزيادة بين لانا نعلم اجمالا ان المعلول الاخير معلول محض وما فوقه الى ما لا يتناهی علة ومعلول معا قلنا انما يلزم الزيادة باعتبار علية ما فوق المعلول الاخير مع معلوليته التی غير مضائفة لها بل هی اجنبية بالقياس الى هذه العلية وهكذا فی كل فوقانی واذا لم تعتبر مع تلك الاجنبية بل مع مضائفها فلا يلزم الزيادة فلزومها مع اعتبار الاجنبی لا ينافی ما يقتضيه التضائف من التكافؤ وجودا وعدما فی الواقع لا يقال بعد ثبوت المساواة بحسب العدد بين المتضائفين نقول ان عددهما متكافيان فيما فوق المعلول الآخير مع قطع النظر عن تطبيق احد المتضائفين بمضائفه الآخر

فبقی فی المعلول الآخر معلولیة لایکافی لہا عدد فیلزم ان یتحقق شئی من المتضایفین فی السلسلة المفروضة بدون مضایفہ
فلا یتکافیان فی الوجود ایضا وان لم نقدر علی تعیینہ فلا اشکال اذ لیس الکلام فی تطبیق احد المتضایفین مع متضایفہ الآخر
بل فی تطبیق عدد احدہما مع عدد الآخر مع عزل النظر عن کونہ متضایفا اولا لانا نقول لاریب فی ان الکلام فی تطبیق
احد المتضایفین مع الآخر لامع الاجنبی فلو قطع النظر عن کونہ مضایفا فلا نسلم الاستحالة فی التزاید والتناقص اذ التساوی
والتکافو فی العدد من لوازم المتضایفین من حیث ہما متضایفان فیجوز ان یکون عدد العلیات ازید وعدد المعلولیات انقص
فیما فوق الاخیر ووجود واحد من کل منہما مع واحد من الآخر لایقتضی التساوی لان عدم تناہیہما یقتضی ان لایقف التطابق
علی حد سواء کان احدہما زائدا اولا الاتری ان المشہور اکثر من اثنین مع ان الاثنین لاتقف فی التطبیق مع المشہور علی حد
غایة الامران مرتبة الزائد لاتتعین فتفکر تفکرا صحیحا انتہی وانت تعلم ان جل ما ذکرہ سفسطة لان لنا مقدمات صادقة فی الواقع
قطعا الاولی ان العلیة والمعلولیة متضایفتان الثانیة انہ لایمکن تحقق احد المتضایفین وتعقلہ بدون تحقق الآخر وتعقلہ الثالثة
ان مضایفا واحدا لایمکن ان یکافی ویوازی اکثر من واحد بل یجب ان یکون بازاء واحد من آحاد المتضایفین واحد من آحاد
المتضایف الآخر فحسب فلا یمکن ان یکون بازاء علیة واحدة معلولیتان او اکثر او بازاء معلولیة علیتان او اکثر وہذہ المقدمات
الثلث ضروریة غیر قابلة للمنع وبعد تمہیدہا نقول لو وجدت علل غیر متناہیة وتسلسلت من دون ان یکون ہناک علة اولی
وانتہت السلسلة الی المعلول الآخر الذی ہو معلول محض او ابتدءت سلسلة من العلة الاولی وتمادت لا الی نہایة اخیرة
ولم یوجد ہناک معلول آخر کان علی الاول عدد المعلولیات زائدا علی عدد العلیات وعلی الثانی عدد العلیات زائدا علی عدد المعلولیات
واللازم باطل اما الملازمة فلانہ علی تقدیر وجود السلسلة اللامتناہیة باسرہا فی الواقع یکون معروضات المعلولیة اکثر عددا من
معروضات العلیة بواحد علی التقدیر الاول اذ المعلول الآخر معروض للمعلولیة فقط وکل واحد مما فوقہ معروض للعلیة والمعلولیة معا
ویکون معروضات العلیة اکثر عددا من معروضات المعلولیة علی التقدیر الثانی اذ العلة الاولی معروضة للعلیة فقط وکل واحد
مما دونہا معروض للعلیة والمعلولیة معا فعلی التقدیرین یکون عدد احد المتضایفین اعنی العلیة او المعلولیة زائدا علی عدد الآخر
فی تلک قطعا واما بطلان اللازم فلان المضایف الزائد المتحقق فی تلک السلسلة اعنی العلیة او المعلولیة اما ان لایکون
مضایفا لشئی وہو باطل بالمقدمة الاولی والثانیة او یکون مضایفا فمضایفہ اما ان یکون خارجا عن تلک السلسلة وہو
ظاہر البطلان لانہ یستلزم وجود مضایف بدون مضایفہ اذ لا تعلق لخارج تلک السلسلة او داخلا فی تلک السلسلة فیلزم
ان یکون معلولیة واحدة مضایفة لعلیتین او علیة واحدة مضایفة لمعلولیتین وہو باطل بالمقدمة الثالثة ولایخفی ان ما
ذکرہ لایمس ہذا البیان **قولہ** فیجوز ان یکون بین اثہ حیثیة وکل واحد منہا متناہ قال فی الحاشیة وما قیل فی الجواب من

ان ہذا الحکم الاجمالی علی وجہ الاستغراق بحیث یتناول الجملۃ ایضا کما یقال ان بین ہذا الطرف وایۃ نقطۃ تفرض اوحد فیہ یسوں
الذراع فہذا الخط دون الذراع وہکذا اذا صدق علی الاستغراق الشمولی ان من مبدء السلسلۃ الی ای ما بلغہ الترتیب فیہا
دون الخمسین فیصدق ان الجملۃ دون الخمسین والاصل ان الحکم اذا استغرق لکل واحد مطلقا منفردا کان او ملحوظا مع الاجتماع
کان ذلک الحکم علی الجملۃ ایضا بخلاف ما اذا اختص بکل واحد بشرط الانفراد فانہ قد یغایر حکم الجملۃ فما اذا صدق الحکم علی الاستغراق
ان من مبدء السلسلۃ الی ای ما بلغہ الوجود والترتیب فیہا متناہ یصدق بالضرورۃ ان السلسلۃ بتمامہا متناہیۃ فلیس بشئی لانہ
ان ارید بقولہ ای ما بلغہ الوجود والترتیب اعم من الواقع بین الحیثیتین فالحکم الکلی ممنوع وان ارید کل ما وجد بین الحیثیتین فلا یلزم
تناہی الجملۃ لان الجملۃ لیست کذلک انتہی والحاصل انہ ان استدل بتناہی کل ما وقع بین حیثیتین علی تناہی الکل ازیح
بان حکم الکل الافرادی غیر حکم الکل المجموعی وان استدل بان من مبدء السلسلۃ الی ای ما بلغہ الوجود والترتیب فیہا
متناہ علی تناہی الکل منعت ہذہ القضیۃ کلیۃ **قولہ** وقد برہن علی ابطال الدور والتسلسل جمیعا انت تعلم ان اللازم من
ہذا البرہان علی تقدیر الدور والتسلسل ہو وجود ما بالعرض بدون ما بالذات وہذا اللازم وان کان بین الاستحالۃ لکنہ لیس
بابین استحالۃ من الدور کیف وقد ذہب جم غفیر من الحکماء الی تجویز وجود ما بالعرض بدون ما بالذات حیث ذہبوا الی قدم
العالم وتوقف کل حادث علی حادث قبلہ لا الی نہایۃ ولم یذہب احد من البلہ والصبیان الی تجویز الدور فلا یصح تعلیل
استحالۃ الدور باستحالۃ وجود ما بالعرض بدون ما بالذات کما لا یخفی قال فی الحاشیۃ لا یخفی ان البرہان یفید تحقق ما ہو
موجود بالذات کاثبات وجود الواجب تعالی لذاتہ فی سلسلۃ الجاعلات ولا یفید ابطال الامور الغیر المتناہیۃ مطلقا
کالمعدات والشرائط والمعلولات انتہی لا یخفی ان ہذا الکلام لیس لہ معنی لان ہذا البرہان کما یفید اثبات انتہاء سلسلۃ
الجاعلات الی موجود واجب بالذات کذلک یفید انتہاء سلسلۃ المعدات والشرائط الی معد وشرط سابق علیہ لان
کل ما ہو متوقف علی معد وشرط سابق علیہ فانہ حادث لا محالۃ فاما ان ینتہی سلسلۃ الحوادث فی طرف المبدء الی حادث
لا یکون قبلہ حادث بل یکون ذلک الحادث فائضا من القدیم بلا واسطۃ معد وشرط فیکون سلسلۃ المعدات متناہیۃ
ولا یکون سبیل الی التناہی المعدات والشرائط او لا ینتہی سلسلۃ الحوادث الی حادث کذلک بل یکون کل حادث مستندا
الی حادث قبلہ لا الی نہایۃ فیکون کل من الحوادث ما بالعرض بالقیاس الی سابقہ وموقوفا علیہ لا یکون شئی منہا ما بالذات
فیلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات ولا یمکن القول بانتہاء السلسلۃ الی حادث یکون مستندا الی الواجب تعالی
بلا توسط حادث حتی یمکن القول بتحقق السلسلۃ لاجل استنادہا الی الواجب سبحانہ لان ذلک خلاف المفروض واذا لم
ینتہ السلسلۃ الی الواجب بالذات امکن عدمہا راسا فلا تکون موجودۃ لان الممکن ما لم یجب لم یوجد ولا یجب ما لم یمتنع

جمیع انحار عدمه و لا یمتنع جمیع انحار عدمه ما لم یستند الی الواجب بالذات فقد لاح ان ہذا البرہان کما یبطل لا تناہی الجاعلات یبطل لا تناہی الشرائط والمعدات نعم لا یبطل بہذا البرہان لا تناہی المعلولات فی جانب الابد لان ما بالذات اعنی العلة الاولی موجود وکل ما ہو مسبوق بہا فہو ما بالعرض بالقیاس الیہا فلا یلزم علی تقدیر ابدیة العالم وجود ما بالعرض بدون ما بالذات ولعلک قد تحدست مما ذکرنا ببطلان ما زعمه الحکماء من قدم العالم ولا تناہی الحوادث فی جانب الازل وقدم الانواع بتوارد الاشخاص ومسبوقیة کل حادث بحادث قبله وما ارتکبوا فی ربط الحادث بالقدیم من صدور کل حادث بتوسط حادث آخر الا الی نہایة ولم یتفطنوا بان ہذا لیس من ربط الحادث بالقدیم فی شئ وانما ہو قطع الربطة لما عرفت من انه علی ہذا لا یمکن القول باستناد الحوادث الی الواجب سبحانه وبسط الکلام فی ہذا المرام یستدعی خروجا عن المقام ہذا ولیعلم ان من اقوی البراہین المشہورة فیما بین الحکماء المأثورة عن القدماء المقبولة عند ارباب التحقیق واصحاب التدقیق البرہان المسمی ببرہان التطبیق والشارح مع تعرضه لاکثر البراہین الغث منہا والسمین والرخیص منہا والثمین اعرض عنه اما تساہلا فی التفصیل والتبیین او اتباعا لبعض المتاخرین الزاعمین عدم جریانه فی ما لا وضع له وان کان زعمه من الاباطیل الغنیة عن التوہین او ادعانا لصاحب الافق المبین فانه لم یثق بذلک البرہان المتین اما نحن فلا نجد من النفس رخصة فی ترکه راسا ولا نری فی التعرض له مع اعراض الشارح عنه باسا فلنقرر البرہان ثم نصلح ما عرض لبعض المتاخرین من الطغیان ثم نعالج ما عرض لصاحب الافق المبین من الہذیان فنقول لو ذہبت سلسلة مترتبة او جملة منفصلة لا الی نہایة فلنفرز منہا جملة متناہیة الی مرتبة معینة حتی یحصل ہناک جملتان متسقتان او متصلتان احدہما مبتدءة من مبدء مفروض للاصل والاخری من تلک المرتبة المعینة ویکون الجملة الثانیة جزء من الجملة الاولی فاذا طبقنا بین مبدء الجملتین بحیث لا یختل اتساقہما او اتصالہما تطبیقا اجمالیا عقلیا بحیث یقع بازاء کل مرتبة من احدہما مرتبة من الاخری لا الی نہایة فاما ان یتساوی الجملتان فیلزم تساوی الکل والجزء او یفضل الاولی علی الاخری ولا سبیل للفضل والزیادة الی المبدء لتطابق المبدئین ولا الی الاوساط لاتساقہا واتصالہا فیجب انتقال الزیادة الی الجانب الآخر واذ لا یتصور الزیادة علی شئ الا بعد انتہائه وانقطاعه وجب انقطاع الجملة الاخری وانتہاؤہا واذ الجملة الاولی زائدة علیہا بقدر متناه والزائد علی المتناہی بقدر متناه متناه فالجملة الاولی ایضا متناہیة ہذا تقریر البرہان وہو کما انه ناہض علی ابطال الکمیات والمتکممات المتصلة اللامتناہیة کذلک ہو ناہض علی ابطال لا تناہی الاعداد والمعدودات المتسقة سواء کانت مادیة او مجردة فہو ناہض علی ابطال لا تناہی العلل ولا تناہی الحوادث الموجودة فی الدہر المترتبة بحسب التقدم والتاخر الطبعیین اللامتناہیة فی جانب الازل کما زعمه الحکماء او فی جانب الابد فقط کما توہمه صاحب الافق المبین ولا تناہی النفوس الناطقة لوجودہا مجتمعة وترتبہا بحسب حدوثہا قال بعض المتاخرین ان ہذا البرہان لا یجری الا فی

المساویات اذ لیس المراد بالتطبیق الا ما یتبادر منه وعهد فی العلوم التعلیمیة استعماله فیه من ایقاع المحاذاة فی الخارج او فی الوهم
بین متجانسین من الکمیات بالذات او بالعرض بحیث اذا اخذ من احدهما بعض معین تحلیلی او تالیفی واقع فی امتداد او الاتصال
او الاتساق کان بحذائه بعض معین یماثله من الآخر ثم انما یظهر الخلف ههنا بلزوم انقطاع الجملتین الناقصة والزائدة اذا
تاتی التطبیق بینهما فی آن او زمان متناه ولا خفاء فی ان العقل یحکم حکما کلیا بامکان التطبیق فی الخارج فی زمان متناه بین
متجانسین شخصیین من المقادیر او الاعداد المادیة المتسقة الموجودة فی الخارج من حیث هما کذلک و لکانا غیر متناهیین تطبیق
المبدء علی المبدء من حیث ینطبق الامتداد علی الامتداد فالبرهان ینتهض علی استحالة ما یکون فرد المفهوم غیر المتناهی من
المقادیر والاعداد المذکورة هذا کلامه وانت تعلم ان هذا متوهم محض اذ المراد بالتطبیق علی ما اشرنا الیه لیس ما زعمه کیف واذا
فرضت سلسلة من المعدودات مجردة متسقة مبتدءة من مبدء معین ثم فرضت سلسلة اخری کذلک کان مبدء الاولی
بازاء مبدء الثانیة والمرتبة الثانیة من الاولی بازاء المرتبة الثانیة من الثانیة والمرتبة الثالثة من تلک بازاء المرتبة الثالثة
من هذه وهکذا ثم اذا فرض ان احدهما ناقصة من الاخری فلا محالة ینقطع الناقصة ویکون فی الزائدة مرتبة لیست فی الناقصة
ثم انه اذا کانت السلسلتان موجودتین مرتبتین متسقتین وطبق بین مبدئیهما حتی تطابقت السلسلتان بتطبیق المبدء علی المبدء
یظهر انقطاع السلسلتین قطعا سواء کانت السلسلتان من الکمیات او المتکممات المتصلة او الاعداد المادیة او المجردة بلا فرق
اصلا فما ذکره هذا القائل تفرقة بلا فرقان و دعوی بلا حجة و برهان ثم اعلم ان البرهان کما اشرنا الیه ناهض علی ابطال لاتناهی
الحوادث فی جانب الازل والابد و امتداد الزمان والحرکة اللامتناهیین عند الحکماء لاجتماع تلک الاشیاء بحسب الوجود الدهری
و ترتبها بحسب ترتب ازمنة حدوثها فبطل به مذهب القائلین بالقدم الدهری والذاهبین الی الحدوث الدهری القائلین
بابدیة العالم وقد شق ذلک جدا علی مقلدی الفلاسفة وعلی صاحب الافق المبین فقال بعض مقلدی الفلاسفة انتصارا لهم
ان الوجود فی حاق الدهر لیس وجودا آخر مغایرا للوجود الزمانی فی کبد الاعیان بل الوجود واحد له اعتباران فهو باعتبار وقوعه
فی افق التقضی وجود زمانی و مع عزل النظر عن التجدد والتصرم وجود دهری فوجود الزمان والزمانیات الغیر المتناهیة بالاعتبار
الاول لا یبطله البرهان فان لا اجتماع بین الامور اللامتناهیة بهذا الاعتبار و من شرط جریان البرهان الاجتماع فی الوجود واما اذا اعتبر وجودها باعتبار الثانی فلا یجری
التطبیق بین الامور اللامتناهیة المذکورة بحسب هذا الاعتبار لان التطبیق عمل من اعمال النفس لا یقع الا فی الآن او الزمان المتناهی والتطبیق فیهما انما یمکن فیما
وجد فیهما والموجودات الدهریة اللامتناهیة غیر موجودة فیهما حتی یجری فیهما التطبیق هذا محصل کلامه وانت تعلم ما فیه من السخافة
لان الکمیة الزمانیة والحرکة المنطبقة علیها المتصلة بالقیاس لها متصلتان موجودتان فی الدهر من الازل الی الابد و
کذا الحوادث اللامتناهیة متسقة موجودة فی الدهر فکما یلزم من تطبیق مبدء احدی جملتی الکمیة المتصلة علی مبدء اخری مثلها فی الاعیان

اوفی الوہم انطباق امتداد احدہما علی امتداد الاخری لاجل الاتصال کذلک یلزم من تطبیق مبدء جملۃ من الکمیۃ الزمانیۃ علی
مبدء جملۃ اخری منہا انطباق امتداد احدہما علی امتداد الاخری لاجل الاتصال اذلا مساغ فی المتصلتین لعدم انطباق المبدء
علی المبدء بعدم انطباق الامتداد علی الامتداد ضرورۃ وکما یلزم من تطبیق مبدء احدی سلسلتی الاعداد المتسقۃ علی مبدء سلسلۃ
اخری مثلہا فی الاعیان اوفی الوہم انطباق سائر احدی السلسلتین علی الاخری کذلک یلزم من تطبیق مبدء سلسلۃ متسقۃ
من الحوادث اللامتناہیۃ علی مبدء سلسلۃ اخری مثلہا انطباق سائر احدی السلسلتین علی الاخری والا لبطل الاتساق
ولا یستدعی ذلک وجود السلسلتین والجملتین فی آن الزمان وانما کان یلزم ذلک لو احتیج الی تجشم تطبیق جزء جزء واحد
واحد وہذا ظاہر جدا ومنہم من یقول ان ما یفرض من تطبیق المتصلات الغیر القارۃ فی سنخ حقیقتہا والاعداد المتعاقبۃ
فی نحو وجودہا الزمانی ان کان بحسب الخارج فمن المحالات لزوم الانقطاع فی الواقع وان کان فی الذہن فانما یتاتی فیما ارتسم من تلک
الامور فی الذہن فیدل علی تناہی ما وقع منہا فی الذہن دون ما وجد منہا فی الخارج ہذا کلامہ ولا یخفی ان ہذا الکلام لیس
کثیر معنی لان المتصلات الغیر القارۃ والاعداد المتعاقبۃ فی نحو وجودہا الزمانی لما کانت موجودۃ مجتمعۃ فی نحو وجودہا الدہری
وکانت جملۃ الکمیۃ المتصلۃ او المتکمم المتصل او سلسلۃ الاعداد المتسقۃ موجودۃ دہریۃ من الازل الی الابد وافرز العقل منہا
جملۃ متناہیۃ ثم طبق بین مبدء الجملۃ الاولی او السلسلۃ الاولی وبین مبدء الجملۃ او السلسلۃ الباقیۃ بعد الافراز تطبیقا فی الواقع
بحسب التجویز العقلی الواقعی لزم بالضرورۃ انطباق الجملۃ علی الجملۃ والسلسلۃ علی السلسلۃ فیلزم الانقطاع والانتہاء فی الواقع
قطعا فان قیل ان تطبیق المبدئین لا یتصور بحسب الواقع اذ یستحیل ان یجتمع الجزء السابق من الزمان مع الجزء اللاحق منہ قلنا ان ابار
امر خارج عن ذلک التطبیق لا یقدح فی تمام البرہان کما صرح بہ الفلاسفۃ ایضا وبالجملۃ فلا محیص للفلاسفۃ عن ہذا الاشکال العویص
وان کانوا یکثرون من التہویس والتشویش ویتشبثون فی ہذا المغرق بکل حشیش وربما یقول قائلہم ان ہذا البرہان کما یبطل
لاتناہی الزمان والحرکۃ والحوادث فی جانب الازل کذلک یبطل لاتناہی تلک الامور فی جانب الابد وہذا کما یضاد قوانین
الفلسفۃ یخالف اصول الملۃ وانت تعلم ان البرہان انما ینہض علی ابطال لاتناہی تلک الامور بحسب الوجود الدہری والقول
بالوجود الدہری من ہوسات الفلاسفۃ التی ما انزل اللہ بہا من سلطان ومن اباطیلہم التی لا یساعدہم علیہا البرہان فالبرہان
لا ینہض علی ابطال اللاتناہی فی جانب الابد علی ما یقول بہ الملیون لا علی سبیل الجدل ولا علی سبیل الحکمۃ ومن الاضاحیک
ان صاحب الافق المبین لما کان قائلا بالحدوث الدہری نافیا للقدم الدہری اعجبہ جریان البرہان فی الحوادث اللامتناہیۃ
فی جانب الازل فاستبشر بانتہاض ہذا البرہان علی ابطال القدم الدہری لکنہ اذا استشعر انہ کما ینہض علی ابطال لاتناہی الحوادث فی جانب الازل ینہض علی
ابطال لاتناہیہا فی جانب الابد تحیر واضطرب للاستخلاص عن ہذا القناص ولات حین مناص فطفق یقول تارۃ ان الحوادث الابدیۃ لم تخرج

بعد من الليس الى الوجود فهى معدومة فلا يحيل لاتناهيها البرهان ومن رزق الفطنة يعلم ان عدم خروجها الى الوجود انما هو بحسب
الوجود الزمانى وجريان البرهان فيها انما هو بحسب الوجود الدهرى على انه كما ان الحوادث الابدية معدومة بحسب حدود الزمان
كذلك الحوادث الازلية معدومة بحسبها فاى فرق بينهما فى حسبانه وتارة ان للامور التدريجية وجودين الاول وجودها فى افق الزمان
والثانى وجودها فى خاق الدهر والبرهان لا ينتهض على ابطال لاتناهيها بحسب الاعتبار الاول لعدم وجودها بذلك الاعتبار ولا
بحسب الاعتبار الثانى لعدم ترتبها بهذا الاعتبار وهذا اعجب عجائب ما اولا فلانه لو تم لدل على عدم انتهاض البرهان على ابطال لاتناهى
الحوادث الازلية ايضا ولا عذر له غير ان يقول الشعير يؤكل ويذم واما ثانيا فلان الامور التدريجية موجودة مجتمعة فى وعاء الدهر و
اجتماعها بحسب ذلك النحو من الوجود لا ينافى ترتبها بالطبع او العلية والمكان ينافى ترتبها بحسب ~~الاعتبار الثانى~~ فافهم ولا تخبط
ثم ان صاحب الافق المبين لم يعول على هذا البرهان فقال فى القبسات فاما السبيل التطبيقى فلا ثقة بجدواه ولا تعويل على
برهانيته بل ان فيه تدليسا مغالطيا فاللامتناهيات فى جهة واحدة ربما يتطرق اليها المفاوتة من الجهة الاخرى التى هى جهة
التناهى لا من الجهة التى هى جهة اللانهاية كما ان سلسلة المأت بغير نهاية سلسلة الآلاف لا الى نهاية وليس بصحيح تحريك اللاتناهى
بكليته من جهة اللانهاية واخراجه بكليته عن درجته وحيزه ومرتبته وعن الدرجات التى للآحاد بالاسر فى تلك الجهة فاذن اذا طبق
طرف احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزيادة والنقصان فى جهة التناهى على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا وهميا
او فرضيا انتقلت الزيادة من حيز الطرف ودرجته الى حيز الوسط ومرتبته ولا يزال ينتقل ويتردد فى الاوساط ما دام الوهم او الفرض
متعملا للتطبيق ولا يكاد ينتهى الى حد بعينه ودرجة بعينها ابدا انتهى ولا تصغ الى تلميع مغالطى لا ثقة بجدواه ولا صحة لمغزاه فان
سلسلة المرتبات المجتمعات الموجودات فى الواقع على نعت الاتساق او السلسلة المتمادية على صفة الاتصال لو تمادت لا الى
نهاية فاذا افرزت منها جملة متناهية ثم طبق مبدا احدى السلسلتين اعنى السلسلة اللامتناهية قبل الافراز والسلسلة اللامتناهية بعد
الافراز على مبدا الاخرى لزم انطباق سائر احدى السلسلتين على سائر السلسلة الاخرى بحكم الاتساق او الاتصال فيحكم العقل
قطعا بان بازاء كل مرتبة وكل جملة من احدى السلسلتين مرتبة وجملة فى السلسلة الاخرى ولا احتمال لانتقال الزيادة وترددها
فى الاوساط كما توهمه لان الاوساط لترتبها واتساقها واتصالها لا تسع ان تتخلل بينها زيادة فلا محالة يكون تصيير الزيادة الى
الجانب الآخر فتنتهى السلسلة ويثبت التمادى ويظهر الخلف ولا مجال لمنع امكان التطبيق بين السلسلتين من مقدارين متجانسين
من موجودات مترتبات معروضات للاعداد اللامتناهية فان انطباق بين السلسلتين بما هما كذلك ممكن قطعا وان منع عنه مانع
خارجى فهو غير قادح فى امكانه بحسب نفس طباعهما وذلك كاف فى اجراء البرهان فالقيل فعلى هذا يمكن اجراء البرهان فى الموجودات
الغير المترتبة والاعداد المتعاقبة ايضا فانها وان كانت غير مجتمعة فى الوجود او غير مترتبة لكن يمكن فيها بحسب نفس طباعها ان توهم

مترتبة مجتمعة فيمكن التطبيق بينهما فينساق فيها البرهان ونظهر الخلف قلت مقصودنا من اشتراط الاجتماع والترتب لاجراء البرهان انه مالم يعتبر السلسلة اللامتناهية مجتمعة مترتبة لايلزم من تطبيق المبدء على المبدء انطباق السلسلة على السلسلة فلا يظهر انتقال الزيادة الى الجانب الآخر وانقطاع السلسلة فی ذلک الجانب اذا اعتبر الترتب والاجتماع فلاريب فی جريان البرهان فلابد فی اجراء البرهان من اعتبار الترتب والاجتماع بالفعل وهذا ظاهر فانقيل لايمكن التطبيق بين السلسلتين المفروضتين فی السلسلة الواحدة من المختلفتين بالكلية والجزئية لان مبدء الجزء مثلا اذا انتقل الى مقابلة مبدء الكل لايتصور انتقال ثانی الجزء الى مقابلة ثانی الكل لان ثانی الكل هو الذی كان مبدء الجزء ولم يبق هو فی مرتبة وكذا الحال فی سائر المراتب قلنا مبدء الجزء لاعتباران اعتبار انه مبدء الجزء واعتبار انه ثانی الكل وكذا ثانی الجزء له اعتباران اعتبار انه ثانی الجزء واعتبار انه ثالث الكل وهكذا فمبدء الجزء من حيث انه ثانی الكل لم ينتقل من مرتبته وان لم يكن فی تلک المرتبة من حيث انه مبدء الجزء وكذا الحال فی جميع المراتب فافهم **قوله** وتوضيح الصغری الخ هذا القياس الذی استنتج منه عدم اكتساب التصور من التصديق كانه قياس مفصول النتائج وهو ان كل كاسب التصور معرف وكل معرف مقول ولاشیٔ من المقول بتصديق وهذا ان نظم القياس علی هيئة الشكل الاول ولاشیٔ من التصديق بمقول وهذا ان نظم علی هيئة الشكل الثانی ويرد عليه وروداً ظاهراً انه ان اريد بالمعرف فی قوله كل كاسب التصور معرف المعنی المصطلح فالصغری فی القياس الاول ممنوعة لجواز ان يكون كاسب التصور امرا مباينا غير محمول لابد لنفی ذلک من دليل وان اريد به مطلق كاسب التصور فالكبری فی القياس الاول ممنوعة وهی صغری القياس الثانی و اذا كانت احدی المقدمتين ممنوعة فلايتم الاستدلال فلو رود هذا المنع تجشم الشارح توضيح الصغری فی القياس الثانی بان كاسب التصور امامفيد للتصور بالكنه او للتصور بالوجه والاول انما هو بالذاتيات والثانی انما هو بالعرضيات فكاسب التصور منحصر فيهما وكل منهما مقول والحاصل انا نختار الشق الثانی وندفع المنع بالاستدلال علی حصر الكاسب التصوری فی المقول والی هذا اشارة فی الحاشية حيث قال معلقا علی قوله المقصود من الكاسب للمجهول التصوری واشارة الی ان المراد بالمعرف فی الصغری مايفيد تصور الشیٔ ای الكاسب للمجهول التصوری لاالمعنی المتعارف وهو ما يحمل علی الشیٔ لافادة التصور والا فلايتم الدليل انتهی وهو ظاهر فانه لو اريد بالمعرف المعنی المتعارف كان اللازم هو ان التصديق ليس معرف بالمعنی المتعارف وليس هو المدعی بل المدعی ان التصديق ليس بمفيد للتصور وانت تعلم ان المنع غير ساقط بما تجشمه لان حصر كاسب التصور فی مايفيد التصور بالكنه ومايفيد التصور بالوجه مسلم لكن حصر مايفيد التصور بالوجه فی العرضيات ممنوع عند من جوز اكتساب التصور من التصديق كما لايخفی واما الايراد بان التحديد كما يصح بالاجزاء الذهنية يصح بالاجزاء الخارجية فان الشيخ قد صرح فی الحكمة المشرقية بان التحديد بمجموع الاجزاء الخارجية حد تام فتصور الشیٔ بمجموع اجزائه الخارجية تصور بالكنه فلاينحصر افراد المعرف فی الذاتيات والعرضيات ففيه

ان مجموع الاجزاء الخارجية محمول على الحقيقة المركبة ضرورة ان استثنى جميع اجزائه واما التحديد بواحد واحد من الاجزاء الخارجية فلا يجوز فهذا النحو من التحديد تحديد بالذاتيات وليس مبتنيا اصلا على ان الاجزاء الخارجية هي الاجزاء الذهنية بنحو من الاعتبار على ما هو المشهور فهي ذاتيات محمولة باعتبار لاسيما على ما ذهب اليه هذا المورد مع ان كلام الشارح لعله مبني على منع الكلية القائلة كل معرف مقول فتحديث جواز التحديد بمجموع الاجزاء الخارجية لغو ضرورة ان المنع متوجه سواء جاز التحديد بمجموع الاجزاء الخارجية اولم يجز وان كان الحاصل نقض الكلية بالتحديد بالاجزاء الخارجية لم يضر الشارح اذ له ان يقول ان المعرف منحصر فيما يفيد التصور بالكنه وفيما يفيد التصور بالوجه ومفيد التصور بالكنه اما الاجزاء الخارجية او الاجزاء الذهنية ومفيد التصور بالوجه هي العرضيات وظاهر ان التصديق ليس من الاجزاء الخارجية للتصور فلو كان معرفا كان اما من الاجزاء الذهنية او من العرضيات وكل منهما مقول ولا شئ من التصديق بمقول فالوجه هو المنع ولعل الشارح الى ذلك اشار حيث امر بالتفكر وقال فتفكر **قوله** والتصور متساوي النسبة اعلم ان المقصود في هذا المقام اثبات ان بعض التصورات وبعض التصديقات ضروري والبعض من كل منهما نظري و كان ذلك متوقفا على اثبات عدم اكتساب التصور من التصديقات وبالعكس والا جاز ان يكون جميع التصورات نظرية ومكتسب من التصديقات البديهية او يكون جميع التصديقات نظرية مكتسبة من التصورات البديهية فلذا تعرض المص لابطال اكتساب التصور من التصديق وعكسه وقد صرح المص بذلك في الحاشية حيث قال لا تعرض لهذه المقدمة في اكثر المتون ولا بد منها لعدم تمام المطلوب بدونها فلا بد من اقامة دليل على بطلان ذلك لا يجدي ابطال كون التصديق معرفا بالمعنى المصطلح وكون التصور كاسبا للتصديق على المصطلح في هذا المقام شيئا لجواز ان يكون بين بعض التصورات وبين بعض التصديقات علاقة بها ينتقل من احدهما الى الآخر فيكون احدهما مكتسبا من الآخر لا بد لاحالة هذا الاحتمال من دليل وما ذكروا في ابطاله من ان المعرف مقول والتصور متساوي النسبة لا يفي باحالته اما الاول فلما عرفت واما الثاني فلان تساوي نسبة التصور الى وجود التصديق وعدمه في حيز المنع وما ذكره الشارح في بيانه غير تام فانه ان اراد بقوله لان اثر التصور الخ ان الاثر المكتسب من التصور كذلك فتلك المقدمة ممنوعة لجواز ان يترتب على بعض التصورات الاذعان ببعض النسب كما يترتب الجزم باللزوم على تصور الملزوم واللازم البين وان اريد ان التصور مجرد تمثل الشئ في الذهن فمسلم لكن الكلام فيما يكتسب من التصور لا في نفسه وكذا الكلام في قوله فيما بعد فان اثره حصول الشئ للشئ فانه ان اراد ان الاثر المكتسب من التصديق حصول الشئ للشئ فهو اول المسئلة لجواز ان يكون اثر بعض التصديقات مجرد تمثل الصورة لا حصول الشئ للشئ وان اراد ان التصديق نفسه حصول الشئ للشئ فلا يلزم منه ان يكون كل ما يكتسب منه ايضا حصول الشئ للشئ فظهر بما ذكرنا ان ما تجشمه بعض الشراح في هذا المقام حيث قال تحقيق المقام ان المعرفة الحاصلة من كاسبية التعريف والتصور ليس من قبيل حصول

علم النار بحصول علم الدخان وحصول علم البصر بحصول علم العمی ولذا لم یقل احد بکون الدخان معرفا للنار والعمی للبصر وکذلک المعرفة
الحاصلة من اکتساب التصور لیس من قبیل معرفة النار والبصر بالدخان والعمی بل مآلها تحصیل شئ لم یکن حاصلا بحیث
یکون العلم بالتعریف علما بالمعرف فان کان المعرف حدا فالمعرف والمعرف متحدان بالذات وکذا العلمان وانکانا متفاوتین
بالاجمال والتفصیل وان کان رسما فالعلم علم الرسم بالذات والمرسوم بالعرض ولا یمکن اتحاد التصور والتصدیق فلا یمکن
ان یکون احدهما مکتسبا من الآخر نعم یجوز عند العقل ان یکون بینهما خصوصیة بها ینتقل الذهن من احدهما الی الآخر فیکون
بینهما ملازمة لکن لا یوجب الکسب فتدبر فانه تحقیق نفیس لعله من خواص هذا التعلیق انتهی سعی غیر مشکور اذ حاصل ماذکره
لا یزید علی ان الاصطلاح لم یقع علی اطلاق الکسب والاکتساب علی حصول التصور من التصدیق وعکسه لا یلزم منه ان لا یفید
تصور تصدیقا او تصدیق تصورا لجواز ان یحصل تصدیق بتصور وبالعکس وان لم یسم ذلک کسبا واکتسابا فی الاصطلاح
وعدم وقوع الاصطلاح غیر مجد فی اثبات ما رامه المص لجواز نظریة جمیع التصورات وحصول بعضها ببعض التصدیقات وان
لم یسم ذلک الحصول بالاکتساب فی الاصطلاح مع ما فی کلامه من الاختلال اما اولا فلان قوله بل مآلها تحصیل شئ
لم یکن حاصلا بحیث یکون العلم بالمعرف علما بالمعرف مم بل باطل لابتنائه علی ما توهم بعض المتاخرین من ان المعرف
بالفتح لا یحصل بالمعرف بالکسر وقد اشرنا الی بطلانه فیما سبق وسنعود الی ابطاله فیما بعد ان شاء الله تعالی واما ثانیا فلان ماذکره
بقوله فان کان المعرف حدا الی آخره لا یزید علی ماذکره الشارح فی توضیح قول المص فان المعرف مقول فهذا من برکة البرامکة
ولکن الشعیر یوکل ویذم **قوله** وبهذا یستنبط دلیل آخر هو ان اثر التصدیق حصول الشئ للشئ او لا حصوله له والمقصود منه
تحصیل هذا المعنی حتی یصلح تعلق الاذعان به فلا یکتسب منه التصور الذی هو مجرد تمثل الشئ فی الذهن وقد مر ما علیه **قوله**
ولذا قیل ان التصدیق هذا ما تجشمه الشیخ فی بیان عدم اکتساب التصدیق من التصور حیث قال التصدیق لا یقع بمعنی مفرد
فان ذلک المعنی لیس حکم وجوده وعدمه واحدا فی ایقاع ذلک التصدیق اذ لا یجوز ان یکون شئ علة لشئ فی حالتی وجوده
وعدمه واذا اقرنت بالمعنی وجودا او عدما فقد اضفت الیه معنی آخر فلا یکون مفردا ویرد علیه ورودا ظاهرا ان غایة ما لزم
منه ان لا یکون الشئ علة فی حالتی الوجود والعدم بل لابد من الاقتران باحدهما الا ان یکون الوجود جزءا من العلة فیکون
العلة نفس المعنی المفرد حالة وجوده کما لا یخفی فاوله الشارح الی ماذکره وانت تعلم ان التاویل مع بعده لا یفید شیئا
کما مر **قوله** ویمکن ان یقال قال فی الحاشیة لعل هذا هو مراد المص بقوله فی المسلم لانه لا یقبل العمل انتهی والحاصل
انه فی التعریف بالبسیط یتحقق الحرکة الاولی لطلب المبادی دون الثانیة فلا یتحقق الکسب والعمل فلا یکون للصناعة و
الاختیار فیه مزید مدخل وانما یکون فیه لها دخل فی الجملة فی طلب المبادی المناسبة **قوله** فالمعرف اعم من الکاسب

لان المعرف قد یکون مفردا بخلاف الکاسب قال فی الحاشیة لہذا قال المصرح فلا بد من الترتیب للاکتساب ولم یقل لتحصیل المجہول او النظر لان النظر قد یکون بملاحظة معقول واحد کما فی الناقص فتامل انتہی **قولہ** والحق انہ عبارة عن حرکة النفس الی المبادی و بالعکس اعلم ان المطلوب لا بد وان یکون معلوما للطالب بوجہ ما لامتناع التوجہ الی المجہول المطلق فاذا حاول تحصیل مجہول فلا بد من التوجہ الی مبادیہ فقد یتحقق انہ متدرج الی مبادیہ وقد یتفق ان یحصل لہ المبادی دفعة ثم بعد حصول المبادی تدریجا او دفعة قد یتفق انہ ینتقل الی المطلوب تدریجا وقد ینتقل الیہ دفعة والحاصل انہ قد یکون الانتقالان اعنی الانتقال من المطلوب وعکسہ تدریجیین وقد یکونان دفعیین وقد یکون الاول دفعیا و الثانی تدریجیا وقد یکون بالعکس وہم یسمون الانتقال الاول اذا کان تدریجیا بالحرکة الاولی والثانی اذا کان تدریجیا بالحرکة الثانیة ویسمون مجموع الحرکتین بالفکر وقد یطلق علیہ النظر ایضا فیستعمل مرادفا للفکر واکثر استعمالہ فی ملاحظة المعقولات لتحصیل المجہولات وذہب البعض الی ان الفکر والنظر الحرکة الاولی والمتاخرون الی انہ الترتیب اللازم للحرکة الثانیة کما ذکر فی الشرح مفصلا وقد یختلف فی ان اطلاق الحرکة علی الانتقال الفکری حقیقة او مجاز فقیل انہ مجاز وہو الحق لان الحرکة حقیقة اما بمعنی التوسط یعنی توسط ما بالقوة بین المبدء والمنتہی فی زمان بحیث یکون فی کل آن یفرض فی ذلک الزمان فی حد مما فیہ الحرکة لا یکون فیہ قبل ولا یکون فیہ بعد واما بمعنی القطع وہو الامر الممتد من المبدء الی المنتہی المنطبق علی الزمان بحیث یکون کل جزء منہ فی جزء من الزمان ویجب ان یکون للحرکة ما ہی منہ وما ہی الیہ وما ہی فیہ وان یکون لموضوعہا فی کل آن یفرض فی زمان التدریج فرد مما فیہ الحرکة لا یکون فی زمان آخر واذ الآنات المفروضة غیر متناہیة فالافراد الواقعة فی تلک الآنات ایضا غیر متناہیة ولیست کلہا موجودة لانحصارہا بین المبدء والمنتہی ولا بعضہا موجودا والا یلزم الترجیح بلا مرجح فہی کلہا موجودة بالقوة بین صرافة القوة ومحوضة الفعل فلو کان الفکر حرکة لکان بین المبدء والمنتہی افراد مما فیہ الحرکة وہو العلم غیر متناہیة غیر موجودة بالفعل والتالی باطل لان العلوم المتحققة فی الفکر لیست غیر متناہیة بل متناہیة موجودة بالفعل فالمقدم مثلہ نعم تحقق فی الفکر تدریج یشابہ الحرکة فان النفس اذا حاولت تحصیل المطلوب تتوجہ الی الصور المخزونة فتاخذ صورة دفعة فتلتفت بہا الی مطلوبہا فتقیسہا الی المطلوب فان وجدتہا مناسبة لہ حفظتہا وتتوجہ بعد زمان الی صورة اخری فان لم تجدہا مناسبة ترکتہا وتوجہت الی صورة اخری وہکذا ثم انہا ترتب الصور المناسبة فاذا ترتب المبادی انتقلت النفس الی المطلوب فالمطلوب انما یحصل بعد صرف زمان فی تطلب المبادی وترتیبہا والنفس فی ذلک الزمان تنتقل من صورة الی صورة فیظن ان ہناک حرکة واحدة متصلة فاطلاق لفظ الحرکة ہہنا تجوز محض وقد زعم بعض المتاخرین ان اطلاق الحرکة ہہنا حقیقة زاعما ان الصورة وان کانت امرا ثابتا فی الخزانة لکنہا باعتبار حصولہا

فی المدرکة متجددة وفی کل آن یلتفت الیہا بالتفات جدید لیس ہو فی آن قبلہ ولا یکون فی آن بعدہ فاذن افراد الصورة
فی زمان الفکر لامتناہیة بالقوة بحسب لاتناہی الالتفاتات فی الآنات اللامتناہیة فالفکر حقیقة حرکة کیف لا وفی الفکر انتقال
من المطالب الی المبادی تدریجا وبالعکس ولا یخفی ما فیہ من الفساد لان ہذہ الصور الغیر المتناہیة اما المعلوم واحد فاما ان
یکفی وجودہا الفرضی للانکشاف والملاحظة فیلزم ان یلاحظ معلوم واحد مرارا غیر متناہیة وہو صریح البطلان او لا یکفی
فلا یکون المعلوم ملاحظا فلا یدرک انہ مناسب للمطلوب او غیر مناسب او لمعلومات متعددة فیکون ہی لامتناہیة حسب
لاتناہی الصور فان کفی وجود الصورة بالقوة لانکشاف تلک المعلومات اللامتناہیة لزم ادراک امور لامتناہیة فی زمان
الفکر والا لم یکن شئ من المعلومات منکشفا فی زمانہ وہو صریح البطلان وایضا تلک المعلومات متخالفة بالحقائق فلو کانت
لامتناہیة وجدت متمایزة اذ لا مساغ لاتحادہا وجودا مع تخالف حقائقہا لامتناع الاتصال بین المتخالفات فیلزم وجود
الامور الغیر المتناہیة مع انحصارہا بین الحاصرین وبہذا سقط ما توہم ان الفکر حرکة فی الالتفات اذ لا بد لکل التفات من
ملتفت الیہ فلو کان فی الالتفات حرکة فاما ان یکفی الوجود الفرضی للالتفاتات اللامتناہیة بالقوة لملاحظة ما ہی التفاتات
الیہ فان کان واحدا لزم کونہ ملتفتا الیہ مرات لامتناہیة فی زمان متناہ وان کان متعددا حسب تعدد الالتفاتات لزم الالتفات
الی امور لامتناہیة فی زمان الحرکة او لا یکفی فلا یکون المعلومات ملتفتا الیہا فی زمان الفکر وبطلانہ لا یخفی وما قال انہ القائل
من ان فی الفکر انتقال من المطالب الی المبادی تدریجا وبالعکس ان اراد بہ ان الفکر یقع فی زمان فمسلم لکن لا یلزم
منہ ان یکون الفکر حرکة وان اراد بہ ان الفکر انتقال متصل منطبق علی الزمان فممنوع بل باطل کما عرفت ہذا ما افادہ مولانا خاتم
الحکماء قدس سرہ وہو الحق الاحق بالاتباع وقد اورد الشارح فی بعض تعلیقاتہ اشکالا علی کون الفکر حرکة حقیقة وہو ان
الصورة قد تکون جوہرا انتہی بالقیاس الی محلہا اعنی العقل کالصورة الجسمانیة بالقیاس الی الہیولی فی استغنائہا
عن المحل بحسب حقیقتہا من حیث ہی ہی وافتقارہا الیہ بحسب شخصیتہا وہم اتفقوا علی نفی الحرکة فی الجوہر فکما لا یصح حرکة
الہیولی فی تلک الصور لا یصح حرکة النفس فی تلک الصور الذہنیة الجوہریة ولو سلم فبطل حصر الحرکة فی المقولات الاربع
ثم اجاب عنہ بان الصور الجسمانیة بحسب ماہیتہا من حیث ہی مقومة للہیولی ومفیدة لوجودہا وبحسب شخصیتہا محصلة لشخصیتہا
المبہمة فلا یمکن تجدد الصور علیہا مع بقاءہا بشخصیتہا المتحصلة من تشخص تلک الصور بخلاف الصور العقلیة لاستغناء
النفس عنہا فی تقوم ہیتہا وتحصل تشخصہا فتکون موجودة بالفعل باقیة بشخصیتہا مع تجدد الصور العلمیة القائمة بہا واما
الحصر فانما ہو للحرکة الواقعة فی الامور العینیة لا مطلقا انتہی والحاصل ان الصورة العقلیة عرض فی النفس لاستغناء
النفس عنہا فلا یمتنع فیہا الحرکة بخلاف الصورة الجسمانیة لاحتیاج محلہا الیہا فی التقوم فالدلیل الناہض علی امتناع

الحركة فی الجوهر غیر ناهض علی امتناع الحرکة فی الصور العقلیة واما الکلام فی حصر الحرکة فی المقولات الاربع فالظاهر انه غیر
مختص بالحرکة الواقعة فی الامور العینیة کیف ولا یدل علی ذلک اقاویلهم فی شئ من المواضع لا تصریحا ولا تلویحا بل الظاهر
من کلامهم المطابق لاصولهم ان الحرکة الواقعة فی الصور العقلیة حرکة فی العلم وهو من الکیف فهی حرکة فی الکیف لا
فی الجوهر وانکان یرد علیهم ان کون الصور کیفا لا یستقیم علی اصلهم القائل بان الاشیاء بانفسها حاصلة فی الذهن
واجاب بعض الشراح عن الاشکال بمنع نفی الحرکة فی الجوهر مستندا بتجویز الصدر الشیرازی ایاها فی الاسفار وهذا عجیب
لان الاشکال الزامی جدلی مبنی علی ما اشتهر بین المشائیة من نفی الحرکة فی الجوهر سواء صح فی الواقع اولم یصح
وتم دلیلهم اولم یتم والاستناد بتجویز الصدر فی اعراض المشائیة اجمع اعجوبة اخری وقد یجاب عن الاشکال بان القائل
بکون الفکر حرکة انما یقول بکونه حرکة فی الملاحظة التی هی من کیفیات النفس لا فی الصورة حتی یلزم الحرکة فی الجوهر
کون الملاحظة فعلا من افعال النفس لیس بمعنی انها من مقولة الفعل التی یمتنع وقوع الحرکة فیها والحق ما سلفنا من
امتناع الحرکة فی الصورة والملاحظة **قوله** والضرورة تقابل الحرکة الاولی منهما فان مناط الضرورة انتفاء الحرکة الاولی
اما بان لا یتحقق الانتقال من المطلوب الی المبادی اصلا بان یحصل المطلوب بلا توسط المبادی وح لا یتحقق الحرکة
الثانیة ایضا او بان ینتقل من المطلوب الی المبادی دفعة ثم ینتقل من المبادی الی المطلوب اما دفعة فلا یتحقق الحرکة
الثانیة ایضا او تدریجا فیتحقق الحرکة الثانیة دون الاولی هذا وقد وقع ههنا من الشارح خبط فی بیان المذاهب فان
مذهب الجمهور هو ان الفکر مجموع الحرکتین وقد بینه بقوله والحق انه عبارة من حرکة النفس الی المبادی وبالعکس
ومذهب البعض ان الفکر عبارة عن الحرکة الاولی فقط سواء کانت مع الثانیة او بدونها وقد بینه بقوله والضرورة تقابل الحرکة الاولی منهما مع ان سیاق
عبارته یدل علی ان الضرورة تقابل الحرکة الاولی علی مذهب الجمهور مع ان الامر لیس کذلک فان مناط الضرورة علی مذهب الجمهور
انتفاء مجموع الحرکتین سواء کان بانتفائهما معا او بانتفاء الاولی فقط او بانتفاء الثانیة فقط وهذا الخبط آفة الانتحال
قوله وعلیها بناء النظریة هذا هو مذهب البعض من ان الفکر عبارة عن الحرکة الاولی **قوله** ولهذا یلزم الواسطة ختار
المتاخرون ان الفکر عبارة عن الترتیب الذی هو من لوازم الحرکة الثانیة لان حصول المطلوب من المبادی
یدور علیه وجودا وعدما فاورد علیهم بانه یلزم الواسطة بین البدیهی والنظری اذا انتفت الثانیة مع تحقق الاولی اذ
لا یتحقق الترتیب فی هذه الصورة فلا یکون نظریا ویتحقق الحرکة الاولی فلا یکون ضروریا اذ مناط الضرورة انتفاء الحرکة
الاولی وانت تعلم ان هذا الایراد غیر متوجه اذ مدار النظریة علی مذهب المتاخرین علی الترتیب فحیث لا یوجد الترتیب لا یتحقق
النظریة وقد نبهناک علی الخبط الذی وقع من الشارح فی هذا المقام وهو ان کلامه یدل علی ان الحرکة الاولی مدار النظریة

علی جمیع المذاہب حتی مذہب المتاخرین القائلین بان النظر ہو الترتیب وبناء علی ہذا الزعم الفاسد اورد علی المتاخرین ہذا الایراد بقولہ ولہذا یلزم الواسطۃ وہو ناش مما وقع لہ من الخبط نعم یرد علی مذہب المتاخرین انہ یلزم علی مذہبہم الواسطۃ بین البدیہی والنظری اذا تحققت الحرکۃ الاولی بدون الثانیۃ اما انتفاء النظریۃ فلانتفاء الترتیب واما انتفاء البدیہۃ فلانحصار البدیہی فی الاقسام الستۃ المشہورۃ فحیث یتحقق الحرکۃ الاولی بدون الثانیۃ لایتحقق شئی من اقسام الضروری وقد یجاب عنہ بان الحصر فی الاقسام الستۃ استقرائی فہذا قسم سابع لم یعد من الاقسام لاجل الندرۃ وانت تعلم ان ہذا القسم السابع لایصح ان یعد بدیہیا اذ کثیرا ما یقع الخطاء والغلط فی الحرکۃ الاولی ای فی تطلب المبادی فلو کان ہذا القسم بدیہیا لکان البدیہی کثیر الغلط ولما صح ان یجعل البدیہی مقطعا للبرہان ولارتفع الامان عن البدیہیات وفات فائدۃ التقسیم الی البدیہی والنظری واما مجرد الاصطلاح علی تسمیۃ ہذا القسم بالبدیہی فلا مشاحۃ فیہ **قولہ** الا ان یتکلف ہذا الجواب انما یتوجہ اذا قرر الایراد بما قررنا من ان ہذا القسم الذی یتحقق فیہ الحرکۃ الاولی بدون الثانیۃ لیس نظریا لانتفاء الترتیب ولا ضروریا لعدم اندراجہ فی اقسامہ الستۃ وحاصل الجواب انہ مندرج فی الحدسیات فان الحدس ہو الانتقال من المبادی الی المطلوب دفعۃ واما علی تقریر الایراد بما ذکرہ الشارح فلا یتوجہ علیہ ہذا الجواب اذ المناط لتحقق الضرورۃ عندہ ہو وجود الحرکۃ الاولی وہو لا یرتفع بتعمیم الحدس بل یتضاعف الاشکال اذ یلزم ح ان یکون شئی واحد نظریا وضروریا معا اما النظریۃ فلتحقق مناط النظریۃ وہو وجود الحرکۃ الاولی واما الضرورۃ فلاندراجہ فی الحدسیات فہذا خبط آخر من الشارح ناش من خبطہ الاول **قولہ** مقابلۃ الصاعدۃ والہابطۃ فان الحرکۃ الصاعدۃ والحرکۃ الہابطۃ متبادلتان فی الاطراف یعنی ان ما ہو مبدء لاحدہما منتہی للاخری وما ہو منتہی لاحدہما مبدء للاخری وہہنا الحرکۃ الاولی مبدءہا المطلوب ومنتہاہا المبادی والحدس مبدءہ المبادی ومنتہاہ المطلوب وہذا ہو وجہ الشبہ ولیست المقابلۃ بین الحرکۃ الاولی وبین الحدس بہذا المعنی مقابلۃ الصاعدۃ والہابطۃ حقیقۃ لان الصاعدۃ والہابطۃ انما تکونان حرکتین اینیتین ولا حرکۃ ہہنا **قولہ** مع انہا معتبرۃ بالاتفاق قال فی الحاشیۃ الا ان مقابلۃ انواع الضروری لما یعتبر فیہ الحرکۃ الاولی لایکون علی نحو واحد فان مقابلۃ بعضہا لہا بالنفی والاثبات وبعضہا بمقابلۃ تشبہ مقابلۃ الصاعدۃ والہابطۃ انتہی وانت تعلم ان من فسر النظر بالترتیب او بمجموع الحرکتین لایمکن ان یقول بکون الضرورۃ مقابلۃ للحرکۃ الاولی فلا یتصور الاتفاق علی اعتبار ہذہ المقابلۃ ولو سلم انہم اتفقوا علی ذلک فلا اعتداد بالاتفاق علی خلاف ما یقضی بہ العقل الصریح **قولہ** ولکن الطوسی فسرہ فلا یصح تفسیرہ بانہ ظفر من المبادی الی المطالب دفعۃ سواء کان مع الحرکۃ الاولی او بدونہا وہذا اعنی تفسیر المحقق الطوسی یدل علی الاتفاق علی اعتبار المقابلۃ بین الضرورۃ وبین الحرکۃ الاولی بالنفی والاثبات لا بالمقابلۃ المضاہیۃ التقابلۃ

الصاعدة والهابطة **قوله** ولا يخفى عليك ان هذا الايراد مشترك الورود على من فسر الفكر بمجموع الحركتين وعلى من فسر بالحركة الاولى اذا
قرر بانه فى الصورة المفروضة اى اذا انتفت الاولى بدون ثانية يتحقق مناط البداهة اعنى انتفاء احدى الحركتين على
التفسير الاول وانتفاء الاولى على التفسير الثانى فيكون بديهيا وايضا يكون نظريا لعدم اندراجه فى قسم من اقسام البديهى
واما اذا قرر بما قرر الشارح فلا يتوجه على احد اما على المتاخرين فلانه فى الصورة المفروضة يتحقق النظرية عندهم لتحقق مدار
النظرية اعنى الحركة الثانية التى من لوازمها الترتيب ولا يتحقق الضرورة اصلا واما على من فسر الفكر بمجموع الحركتين فلانه
على رايه يتحقق الضرورة فى تلك الصورة لانتفاء مناط النظرية اعنى مجموع الحركتين واما على من فسر الفكر بالحركة الاولى
فلانه على رايه يتحقق الضرورة لانتفاء مدار النظرية اعنى الحركة الاولى فلا يلزم اجتماع النظرية والضرورة على احد و
لعلك تفطنت بما القينت ان ما اورده الشارح فيما سبق على المتاخرين من لزوم الواسطة بين الضرورى والنظرى
ان توجه على المتاخرين فهو متوجه على من فسر الفكر بمجموع الحركتين او بالحركة الاولى ايضا اذ لما تحقق احدى الحركتين
بدون الاخرى والثانية بدون الاولى فى تلك الصورة لا يتحقق النظرية لانتفاء مجموع الحركتين او الحركة الاولى ولا البداهة
لعدم اندراجه فى شئ من اقسام البديهى فيلزم الواسطة فان اعتذر بانه قسم من الضرورى نادر الوقوع غير معدود فى
اقسامه لندرته فلا خفاء فى انه يمكن مثل هذا الاعتذار من قبل المتاخرين ايضا فلاى ذنب يؤاخذ المتاخرين ويعفو
عن غيرهم ومع ذلك لا يصح الاعتذار المذكور فى الواقع لان ما يقع فيه احدى الحركتين او الحركة الثانية يقع فيه الغلط
كثيرا فلا يمكن ان يعد بديهيا والا لكان البديهى كثير الغلط ولارتفع الامان عن البديهيات وفات فائدة التقسيم
الى البديهى والنظرى واما مجرد الاصطلاح على تسمية مثل هذا بديهيا فلا مشاحة فيه **قوله** يلزم عليهم اى على المتاخرين
وقد عرفت ان هذا اللزوم غير ظاهر وفى الصورة يتحقق النظرية عندهم لتحقق الحركة الثانية والترتيب ولعل الشارح بنى
هذا الالزام ايضا على ما تمكن فى ذهنه من ان بناء النظرية على الحركة الاولى عند الكل فاذا تحقق الحركة الثانية بدون الاولى
تحقق النظرية لتحقق الترتيب وتحقق الضرورة لانتفاء الحركة الاولى التى عليها بناء النظرية وقد علمت سابقا ان هذا خبط
صريح **قوله** الا ان يقال انت تعلم ان المتاخرين فسروا النظر بالترتيب فلا معنى لانتفاء النظرية وتحقق الضرورة
مع تحقق الترتيب فلا يمكنهم القول بانه نوع من الضرورى ومع ذلك فلا توجه لهذا الجواب على تقرير الالزام اصلا
فلنذهب انه نوع من الضرورى لكنه نوع من النظرى ايضا لتحقق مناط النظرية اعنى الترتيب فلا يندفع بهذا الجواب
اجتماع الضرورية والنظرية فانظر الى الشارح كيف خبط فى هذا المقام **قوله** فمناط البداهة بالحقيقة عندهم هذا ليس من
مذهب المتاخرين وانما هو مذهب الاقدمين القائلين بان الفكر عبارة عن مجموع الحركتين **قوله** والاولى ان يجعل

الحق ان الفكر عبارة عن الحركة في المعقولات لتحصيل المجهولات سواء تحقق مجموع الحركتين او احدهما ومناط الضرورة انتفاء الحركة راسا وعلى هذا لا يرد على الاقدمين والآخرين فكان الاولى ان يقول والصواب **قوله** بل انتفاء الانتقالين معا حتى لو وقع الانتقال من المطلوب الى المبادي دفعة والانتقال من المبادي الى المطلوب دفعة يتحقق النظرية اذ يتحقق الواسطة في العلم وانت تعلم ان الحدس عبارة عن مجموع الانتقالين الدفعيين كما نص عليه المحقق الطوسي في شرح الاشارات والعلامة الرازي في المحاكمات ففي الصورة المذكورة يتحقق الضرورة بالضرورة فهذا الترقي ليس في محله ولعل بناء كلامه على ما قال في بعض كتبه من ان الحدسيات نظريات لان احد الانتقالين او مجموعهما وان كان لبعض العقلاء على سبيل الدفعة لكنه على سبيل التدريج للبعض الآخر والمعتبر في النظري توقف مطلق حصوله على الفكر ان قلت يجوز ان يحصل نظري لجميع العقلاء بالحدس فان ذلك ممكن وح لا يتوقف مطلق حصوله على الفكر مع وجود الواسطة في العلم وهي المبادي المرتبة الحاصلة دفعة قلت كما اعتبر في البديهي سلب التوقف كليا بحسب الحقيقة بان لا يتوقف شيء من افراد حصوله محققا كان او مقدرا على النظر كان المعتبر في النظري الايجاب الجزئي بحسب الحقيقة بان يتوقف شيء منها عليه ولو كان مقدرا والحصول بالنظر يمتنع ان يحصل لغيره فكلما تحقق ذلك الحصول المقدر فلا يتحقق الا بالنظر فحصول الافراد بالحدس كما هو المفروض لا يصادم النظرية انتهى كلامه وهذا كله ضرب من الهذيان لانا قد ابطلنا فيما سبق ما توهم من ان النظري ما توقف مطلق حصوله على النظر وبينا انه لا يقبله العقل السليم فما ذكره بناء فاسد على فاسد واعجب من ذلك اعتبار توقف فرد من افراد الحصول المقدر على النظر اذ توقف فرد من افراد الحصول المقدر على النظر يتصور في جميع الاشياء فيرتفع الامان عن البديهيات **قوله** ومن عد هذا القسم قال في الحاشية اي ما هو نادر الوقوع وكذا ما هو بالحدس انتهى وانت تعلم ان عد ما هو نادر الوقوع اعني فيما اذا انتفت الحركة الاولى مع تحقق الثانية من انواع الضروري مخالف للبديهة والبرهان قطعا لانه مما يقع فيه الاغلاط كثيرا ويحتاج فيه الى مراعاة قوانين الاكتساب فكيف يكون ضروريا لكن عد ما هو بالحدس من انواع الضروري ضروري وما قال من ان الانتقال من المبادي الى المطالب من خواص النظريات ان اراد به ان الانتقال التدريجي من خواص النظريات فذلك مسلم لكن لا يلزم منه كون الحدسيات نظرية وان اراد به ان الانتقال المذكور مطلقا من خواص النظريات فذلك ممنوع بل باطل نعم لا مشاحة في الاصطلاح على اطلاق لفظ النظري على قسم من اقسام البديهي لكن لا كلام في ذلك وكيف يذهب عاقل الى ان المطلوب الحاصل بلا تجشم كسب واجالة فكر نظري بالمعنى المقابل للاقسام الستة المشهورة للبديهي **قوله** التي لا بد فيها من واسطة في العلم قال في الحاشية اي في احد انحاء حصوليه

انتہی ہذا مبنی علی ما زعم من ان النظری ہو ما یتوقف مطلق حصولہ علی النظر وقد عرفت فسادہ **قولہ** فان الفارق بین البدیہی والنظری قال فی الحاشیۃ لان البدیہی ما لا یمکن نفس طبیعۃ حصولہ بالنظر بان لا یترتب علیہ شیٔ من افراد حصولہ وہو لیس الا ما ہو حاصل بنفسہ من غیر واسطۃ فی العلم فما یکون فرد من حصولہ بواسطۃ النظر فی المبادی یکون نظریا فالبدیہۃ مخصوصۃ بالبسائط والمحدود والمرکب فعلا الحاصل بنفسہ بالصورۃ الاجمالیۃ والنظریۃ مخصوصۃ بالحقائق المرکبۃ الحاصلۃ بالصور التفصیلیۃ انتہی وقد علمناک فیما سبق ان ما زعمہ فی تفسیر البدیہی والنظری باطل وما ذکر من اختصاص البدیہۃ بالبسائط والمحدود والمجمل والنظریۃ بالحقائق المرکبۃ الحاصلۃ بالصور التفصیلیۃ فیاتی الکلام عنقریب انشاء اللہ تعالی **قولہ** ومن ہہنا علم ان العلم بالکنہ قال فی الحاشیۃ فان قیل یلزم منہ انحصار العلم بالکنہ فی العلم بالحد التام مع انہ لیس کذلک لان الانسان مثلا اذا تمثل بنفسہ فی الذہن بحیث یکون مرآۃ لمشاہدۃ جزئیاتہ کان علما لہا بالکنہ البتۃ ولا یجوز ان یکون النوع معرفا للجزئیات لما تقرر عندہم من انحصار التعریف فی الحد والرسم ولہذا قالوا ان التعریف بالنوع لا یکون الا لفظیا لا یقال التعریف الصنف بالنوع یکون حقیقیا کما یقال النبی انسان مبعوث بالوحی لتبلیغ الاحکام الالہیۃ الی الخلق لانا نقول لو سلم انہ حقیقی فالاصناف حقائق اعتباریۃ عرفیۃ والنوع المشترک بینہا بمنزلۃ الجنس لہا ولا استحالۃ فی ان یکون الشیٔ نوعا حقیقیا للجزئیات وجنسا للحقائق الاعتباریۃ العرفیۃ قلنا العلم بالکنہ علی نحوین نحو یختص بالنظریات وہو ما یکون بالصور التفصیلیۃ کما حققناہ ونحو لا یختص بہا کما ہو علم الجزئیات بالنوع فالجزئیات اذا کانت نظریۃ فانما یکون مجہولیۃ النوع بالکنہ وحدودہا بالحقیقۃ حدود النوع وہویاتہا الشخصیۃ لا تکون نظریۃ لان علمہا اما حضوری کعلم المجردات بانفسہا او حصولی بالاحساس او التخییل او التوہم فعلمہا بالنوع لا یکون الا لمجرد الالتفات لا لتحصیل المجہول فتفکر بدقۃ انتہی والتحقیق الحقیق بالاختیار ان العلم بالکنہ عبارۃ عن علم نفس حقیقۃ الشیٔ وہو قد یحصل بعد تجشم الفکر واعمال النظر بعد تحصیل مبادیہ سواء کانت ذاتیۃ کما فی علم حقیقۃ الشیٔ بالحدود او عرضیۃ کما فی علمہا بالرسوم بناء علی تجویز افادۃ الرسم کنہ الحقیقۃ کما ہو الحق وقد یحصل بلا تجشم الفکر بل یحصل دفعۃ فقد یحصل بلا حصول المبادی وقد یحصل بان یحصل المبادی ایضا دفعۃ بلا تجشم الفکر فالعلم الاول اعنی العلم بحقیقۃ الشیٔ الحاصل بتجشم الفکر نظری قطعا سواء حصل بالحد او بالرسم والعلم الثانی اعنی العلم بحقیقۃ الشیٔ الحاصل بلا تجشم النظر سواء کان مع حصول المبادی دفعۃ او بدونہ ضروری قطعا فان اراد الشارح بالعلم بالکنہ ما بیناہ فالقول باختصاص العلم بالکنہ بالنظریات باطل قطعا لا سیما وقد صرح فیما سبق نقلہ آنفا من الحاشیۃ ان العلم بالبسائط والمحدود والمرکب الحاصل بالصورۃ الاجمالیۃ بدیہی مع ان ہذا العلم علم بالکنہ بالمعنی الذی بیناہ وان اراد بہ ما اصطلح علیہ بعض المتاخرین وقلدہ الشارح علی سجیتہ اعنی علم الشیٔ بذاتیاتہ فلا یصح الحکم باختصاصہ بالنظریات مطلقا لجواز ان یحصل المبادی دفعۃ

ثم يحصل المطلوب دفعة فيكون ذلك العلم ضروريا لا نظريا والعجب ان الشارح يزعم ان التصور المعرف بالفتح لا يحصل
بالاكتساب بل الحاصل به تصور واحد هو تصور للمعرف بالكسر بالذات وللمعرف بالفتح بالعرض فاذا لم يتحقق الحركة الاولى
وحصلت المبادي دفعة فعلى رايه لا يمكن الانتقال من المبادي الى المطلوب في التصورات اصلا اذ لا يحصل على رايه
الا صور المبادي ويلتفت بها الى المطلوب وانما يتصور الانتقال المذكور لو حصلت صورة جديدة وراء صور المبادي فيلزم
على رائه ان يكون العلم بالكنه اعني علم المطلوب بذاتيانه اذا حصلت دفعة ضروريا قطعا اذ لا سبيل لتحقق الانتقال من
المبادي الى المطالب على رائه وهو الذي جعله من خواص النظريات وجعل تحققه وعدم تحققه فارقا بين البديهي والنظري
واما حصول الالتفات الى المطلوب بحصول المبادي فلا يجعل المطلوب نظريا لانه صرح في الحاشية المنقولة آنفا بان
علم الجزئيات بالنوع لا يكون نظريا لانه لا يكون الا لمجرد الالتفات لا لتحصيل المجهول وهذا صريح في ان حصول الالتفات
لا يكفي للنظرية كيف ولو كفى كان علم الجزئيات بالنوع نظريا وكان التعريف اللفظي ايضا كاسبا للنظري وهو صريح البطلان
فظهران ما حققه المحققون الذين هلك الشارح في تقليدهم اوهن من بيت العنكبوت والعلم الحق عند ذي الملك و
الملكوت **قوله** خوطب به سقراط خاطب به مانن سقراط وقال ان كان المطلوب معلوما فلا وجه لطلبه وان كان مجهولا فبم
تعرف انه المطلوب عند حصوله كعبد آبق يرشده من لا يعرفه فانه لو وجد ذلك العبد فلم يعرف انه ذلك العبد الآبق الذي
كان في طلبه فعرض عليه سقراط قياسا واستنتج منه مطلوبا ولم يحل عقدة الشك هكذا نقل في فواتح كتاب البرهان من
الشفاء **قوله** واجيب عنه بمنع الحصر يحتمل تقريرين الاول انا لا نسلم ان المطلوب اما معلوم مطلقا او مجهول مطلقا حتى
يلزم تحصيل الحاصل او طلب المجهول المطلق بل يجوز ان يكون معلوما من وجه فيكون مشعورا به صالحا لان يتوجه الطلب اليه
مجهولا من وجه اي من حيث نفس حقيقته فيطلب العلم بها بالكسب كما اذا علمنا الانسان بوجه الكاتب وبعد علمه بهذا الوجه
قصدنا علم حقيقته فهو معلوم لنا من وجه وصالح لان يتوجه اليه الطلب فاذا اعملنا الفكر وانتقلنا منه الى مباديه ثم منها اليه
حصل لنا العلم بحقيقته وصار الوجه المجهول اعني حقيقته معلوما فلا يلزم تحصيل الحاصل اذ الحاصل انما كان علما بالكاتب
وما حصلناه بالفكر هو العلم بالحقيقة ولا طلب المجهول المطلق اذ الحقيقة لم يكن مجهولا مطلقا بل كانت معلومة بالوجه وهذا
التقرير هو الذي يتوجه عليه عود السوال في بادي الراي ويندفع عنه عود السوال بتوضيح حاصل الجواب بهذا ذكر
فالمطلوب على هذا التقدير هو الوجه المجهول والمعرف ما يحصل بالحركة الفكرية بعد كون المطلوب معلوما بالوجه فالمجهول
المطلوب هو حقيقة الانسان ومعرفها حده اعني الحيوان الناطق الذي حصل بعد انتقال النفس من المطلوب المشعور به
بوجه الكاتب الى مباديه فالوجه المعلوم اعني الكاتب مثلا وجه للوجه المجهول اعني حقيقة الانسان فليس ههنا ثلثة امور

الوجه المعلوم والوجه المجهول م ذو الوجهين م انما هناك امران الوجه المعلوم وذو الوجه وهو الوجه المجهول فلا يناسب هذا التقرير
ماذكره ناقد المحصل اذ ليس المطلوب امرا ثالثا سوى الوجهين التقرير الثاني انا لا نم ان المطلوب اما معلوم مطلقا واما
مجهول مطلقا لجواز ان يكون معلوما من وجه مجهولا من وجه سواء كان ذلك الوجه الذي فرض المطلوب مجهولا من
ذلك الوجه مجهولا في نفسه او معلوما في نفسه كما اذا كنا نعلم الانسان من حيث انه كاتب ولم نك نعلمه من حيث انه حيوان
ناطق فطلبناه من الوجه الذي كنا لا نعلمه به فانتقلنا من الانسان المشعور به بوجه الكاتب الى مباديه اعني الحيوان الناطق
سواء كان تلك المبادي قبل ذلك مجهولة في انفسها او معلومة في انفسها لكنها لم تكن مرآة لملاحظة الانسان مثلا فلما استحضرنا
تلك المبادي ورتبناها جعلناها مرآة لملاحظة الانسان مثلا فالتفتنا بها اليه فحصل لنا العلم بالانسان من حيث انه حيوان
ناطق وقبل ذلك كان الانسان مجهولا لنا من هذا الوجه فالمطلوب على هذا التقرير هو ذو الوجهين المشعور به بالوجه المعلوم
قبل الحركة الفكرية والمعرف هو الوجه الذي كان المطلوب مجهولا من ذلك الوجه فههنا ثلثة امور الوجه المعلوم الذي كان
المطلوب معلوما من ذلك الوجه والوجه الذي كان المطلوب مجهولا من ذلك الوجه فصار معلوما بذلك الوجه بعد الحركة الفكرية
وذو الوجهين فالاول كالكاتب مثلا والثاني كالحيوان الناطق مثلا والثالث كالانسان مثلا وهذا التقرير هو الذي ينطبق
عليه كلام ناقد المحصل و لا يناسبه جواب المص هذا واعلم ان في اكتساب المجهولات التصورية من المعلومات التصورية مسلكين الاول
المسلك المشهور من ان في التعريف صورتين صورة المعرف بالكسر وهي الكاسبة وصورة المعرف بالفتح وهي المكتسبة وان
المترتب على التعريف هو العلم بصورة المعرف بالفتح والثاني ما زعمه بعض المتاخرين م اقتفى به الشارح من ان في التعريف
صورة واحدة هي صورة المعرف بالكسر لكنها مرآة لملاحظة المعرف بالفتح فالمعرف بالفتح حاصل بالعرض ملتفت اليه بالذات
على عكس المعرف بالكسر فانه حاصل بالذات ملتفت اليه بالعرض م التقريران اللذان ذكرناهما تامان على كلا المذهبين اما التقرير
الاول فلان المطلوب على هذا التقرير هو الوجه المجهول المعلوم بالوجه المعلوم قبل الطلب فاذا حصلنا مباديه وانتقلنا منها اليه حصل
لنا المجهول اما بحصول صورته كما هو على المسلك الاول او بصيرورته ملتفتا اليه بالذات بتلك المبادي كما هو على راى المسلك الثاني
واما التقرير الثاني فلان المطلوب على هذا التقرير هو ذو الوجه فاذا كنا علمنا المطلوب قبل الطلب بوجه معلوم ثم استحضرنا مباديه
وانتقلنا منها الى الوجه حصل لنا ذو الوجه من وجه كان مجهولا لنا من ذلك الوجه سواء كان حصول ذي الوجه بحصول صورته
بالذات او بالالتفات اليه بالذات وبالجملة فلا يبتني كلا التقريرين على احد المسلكين كما يتوهم القاصرون **قوله** فعاد قائلا
اعلم ان في علم الشئ بالوجه احتمالات الاول ان الوجه فيه حاصل بالذات وملتفت اليه بالعرض وذو الوجه حاصل بالعرض
وملتفت اليه بالذات وهذا مذهب المتاخرين والثاني ان الحاصل بالذات و الملتفت اليه بالذات هو الوجه من حيث الاتحاد بذي الوجه

وہذا مذہب المتقدمین و الثالث ان الحاصل بالذات والملتفت الیہ بالذات ہو نفس الوجہ واما ذو الوجہ فلیس بحاصل و لا ملتفت الیہ اصلا لا بالذات ولا بالعرض وہذا الاحتمال باطل قطعا اذ علی ہذا لا یکون ذو الوجہ معلوما اصلا لا بالذات و لا بالعرض فلا یکون علم الشئ بالوجہ اذا عرفت ہذا فاعلم ان تقریر العود علی التقریر الاول للجواب ان ہناک امران وجہ معلوم و آخر مجہول و المعلوم معلوم مطلقا والمجہول مجہول مطلقا فلا یطلب المعلوم لکونہ معلوما ولا المجہول لکونہ مجہولا فالاشکال بحالہ فان بنی العود علی الاحتمال الثالث تم ویکون الجواب بطال ذلک الاحتمال وان بنی علی الاحتمالین الاولین فلا یتوجہ العود لان المطلوب اذا کان معلوما بالوجہ لم یکن مجہولا مطلقا بل معلوما بالعرض لاتحاد الوجہ المعلوم مع الوجہ المجہول فیصح طلبہ نعم لو کان الوجہ معلوما لم یکن المطلوب حاصلا وملتفتا الیہ مطلقا لا بالذات ولا بالعرض لبقی المطلوب مجہولا مغفولا عنہ بالکلیۃ فلا یتوجہ الیہ الطلب وہذا ہو حاصل جواب المص عن العود ولا مساس لجواب ناقد المحصل بہذا التقریر اصلا اذ المطلوب علی ہذا التقریر ہو الوجہ المجہول لا الامر الثالث وتقریر العود علی التقریر الثانی للجواب ان الوجہ الذی یکون المطلوب معلوما منہ معلوم مطلقا والوجہ الذی یکون المطلوب مجہولا منہ مجہول مطلقا فلا یتصور طلب شئ منہما والجواب عنہ ما قال ناقد المحصل من انہ لا یلزم من امتناع طلب الوجہین امتناع طلب الثالث اعنی ذا الوجہین فانہ لیس مجہولا مطلقا لکون الوجہ المعلوم آلۃ لمشاہدتہ ولا معلوما مطلقا لکونہ مجہولا من وجہ آخر غیر الوجہ المعلوم ولا یمس ہذا التقریر جواب المص لان المطلوب علی ہذا التقریر لیس ہو الوجہ الذی فرض المطلوب مجہولا من ذلک الوجہ بل ہو ذو الوجہ والمعلوم بالوجہ المعلوم ہو ذو الوجہ لا ذلک الوجہ المسمی بالوجہ المجہول لان الوجہ المعلوم لیس مرآۃ لملاحظۃ ذلک الوجہ ثم لا یخفی ان العود علی التقریر الثانی غیر متوجہ اذ حاصل ذلک التقریر ان المطلوب معلوم من وجہ و مجہول من وجہ آخر کالانسان اذا کان معلوما من حیث انہ کاتب و مجہولا من حیث انہ حیوان ناطق فیصح طلبہ و لا یلزم من ہذا ان یکون للانسان وجہ ہو معلوم فی نفسہ ووجہ آخر ہو مجہول فی نفسہ حتی یقال ان الوجہ المعلوم معلوم والوجہ المجہول مجہول وانما اللازم منہ ان یکون الانسان معلوما من وجہ بان یکون الوجہ مرآۃ لملاحظتہ و مجہولا من وجہ بان لا یکون ذلک الوجہ مرآۃ لملاحظتہ ولا یلزم من ذلک ان یکون الوجہ الذی فرض الانسان مجہولا من ذلک الوجہ مجہولا فی نفسہ لجواز ان یکون الوجہ معلوما فی نفسہ ولا یکون مرآۃ لملاحظۃ الانسان فلا یلزم من کون الانسان مجہولا من حیث انہ حیوان ناطق ان یکون نفس الحیوان الناطق مجہولا فاذا قلنا ان المطلوب اعنی الانسان معلوم من وجہ الکاتب مجہول من حیث انہ حیوان ناطق لم یتوجہ ان یقال الکاتب معلوم و الحیوان الناطق مجہول فلا یصح طلب شئ منہما اما اولا فلان المطلوب لیس ہو الحیوان الناطق حتی یقال انہ مجہول فلا یصح طلبہ بل المطلوب ہو الانسان وہو معلوم من وجہ و مجہول من وجہ وہذا ہو جواب ناقد المحصل و اما ثانیا فلانہ لا یلزم من کون الانسان مجہولا من حیث انہ حیوان ناطق کون الحیوان الناطق نفسہ مجہولا فشتان بین الامرین ولعل ناقد

المحصل لم يتعرض لهذا نظرا الى ان منع استلزام كون المطلوب مجهولا من وجه كون الوجه نفسه مجهولا لا يصح كون ذلك الوجه بنفسه
مطلوبا اذ المطلوب هو ذو الوجه لا الوجه نفسه سواء كان معلوما او مجهولا فكان هذا المنع بمعزل عن الغرض هكذا ينبغي ان يفهم هذا
المقام ولعلك دريت بما علمناك في الدرس السابق وفي هذا الدرس ان الجواب من اصل الشك يحتمل تقريرين يستقيم
على اولهما كلام المص لا كلام ناقد المحصل وعلى ثانيهما كلام ناقد المحصل لا كلام المص فايراد كلام ناقد المحصل عقب جواب المص
من دون بيان التقريرين للجواب كما وقع من الشارح لا يخلو من خبط **قوله** واجيب عنه واختاره المص حاصل الجواب ان الوجه
المجهول هو نفس حقيقة الشئ والوجه المعلوم عرضي له فالمجهول المطلوب ليس مجهولا مطلقا حتى يمتنع طلبه فان المطلوب هي
الحقيقة المعلومة ببعض اعتباراتها فليس ههنا الا امران الوجه المعلوم وذو الوجه المعلوم وهذا الجواب صريح الانطباق على التقرير
الاول الذي ذكرناه سابقا ولا انطباق له على التقرير الثاني كما عرفت قال في الحاشية توضيحه انا لا نسلم ان الوجه المجهول
مجهول مطلقا لانه اذا كان الوجه المعلوم معلوما من حيث الاتحاد بذلك الشئ كان الوجه المجهول معلوما من حيث اتحاده مع الشئ
المعلوم بالوجه المعلوم ولو بالعرض فتامل انتهى انت تعلم ان هذا الكلام يدل على ان هناك ثلثة امور الوجه المعلوم والوجه المجهول
والشئ ذو الوجهين المتحد مع الوجهين وان المطلوب ليس نفس ذلك الشئ بل وجهه المجهول المتحد معه وهذا
لم يعقل بعد بل ليس هناك الا امران الوجه المعلوم وذو الوجه المتحد معه وهو نفسه الوجه المجهول المتحد معه كما
ينادي به كلام المص فما ذكره ليس توضيحا لكلام المص بل هو مسخ له ولعل لكلامه معنى لسنا نحصله **قوله** معلوم بالوجه المعلوم
اعلم انه لا بد في الطلب من كون المطلوب معلوما بالوجه قطعا سواء كان ذلك اعني علمه بوجه ما حاصلا بلا نظر كما اذا علمنا شيئا
بالمشاهدة ثم قصدنا ان نعلم كنه حقيقته او حاصلا بالنظر كما اذا علمنا شيئا او لا بوجه ما بلا نظر ثم علمنا برسمه ثم قصدنا ان نعلمه بحده و
ما يقال من انه لو وجب في الطلب كون المطلوب معلوما بالوجه لزم التسلسل اذ العلم بالوجه من خواص النظريات على ما اشتهر
فيلزم ان يسبقه العلم بالوجه وهكذا في غاية السقوط اذ العلم بوجه ما غير مختص بالنظريات اذ العلم النظري هو ما يحصل بالفكر
بان ينتقل من المطلوب المشعور به بوجه ما الى المبادي اما دفعة او تدريجا ثم منها الى المطلوب تدريجا وذلك غير لازم في
علم الشئ بوجه ما فانا نعلم اكثر الاشياء بالوجوه ضرورة قبل الفكر نعم لو قيل بوجوب سبق العلم بالوجه الحاصل بالاكتساب
على الطلب لزم التسلسل قطعا واما ما في بعض الشروح من الفرق بين العلم بوجه الشئ وعلم الشئ بالوجه بان الحاصل والملتفت
اليه بالذات في الاول هو الوجه واما ذو الوجه فانما هو حاصل وملتفت اليه بالعرض وفي الثاني الحاصل بالذات هو الوجه
والملتفت اليه بالذات هو ذو الوجه والاول بديهي وهو المحكوم عليه بوجوب سبقه على الطلب بخلاف الثاني فقد عرفت
فساده مما سبق من ان الفرق بين علم الشئ بالوجه وبين العلم بوجه الشئ جزاف باطل على انه يجب ان يكون المطلوب

قبل الحركة الفكرية ملتفتا اليه بالذات اذ الطلب بالذات انما يتوجه الى ما يكون مقصودا بالذات فلا يكفي العلم بوجهه بالمعنى
الذي ذكره للطلب اذ لا يكون المطلوب في هذا العلم ملتفتا اليه بالذات كما لا يخفى **قوله** واجاب ناقد المحصل قد عرفت حاصل
الجواب وهو ان المطلوب معلوم من وجه قبل الطلب والمقصود بالطلب ان يحصل العلم بالمطلوب من وجه آخر لم يكن علمه بذلك
الوجه حاصلا قبل الطلب فليس المطلوب هو الوجه المعلوم ولا الوجه الذي كان المطلوب مجهولا من ذلك الوجه لان ذلك الوجه معرف
للمطلوب وليس مقصودا بالذات فانما المطلوب امر ثالث هو ذو الوجهين ولا يلزم من امتناع طلب الوجهين امتناع طلب ذي
الوجهين وقد علمناك سابقا ان هذا الجواب غير متوقف على القول بافادة المعرف بالكسر حصول صورة المعرف بالفتح فتذكر.
قوله بحيث يستلزم تصوره حصول صورة الشئ المعرف بالفتح قال في الحاشية بناء على ان في التعريف تصورين تصور
المعرف بالكسر وتصور المعرف بالفتح والفرق بينهما في الحد التام بالاجمال والتفصيل انتهى قد عرفت سابقا ان اصل الجواب غير متوقف
على القول بحصول صورة المعرف بالفتح بالذات في التعريف بل الجواب قد تم على قوله بان يصير امرآخر مرآة لمشاهدته ولا مدخل
لقوله بحيث يستلزم تصوره حصول صورة الشئ المعرف بالفتح في اصل الجواب وانما ذيل الجواب بهذا الكلام تعبيانا لما هو الحق
من ان المترتب على التعريف والكسب هو العلم لا الالتفات فقط او يقال انه اراد بحصول صورة المعرف بالفتح اعم من الحصول
بالذات والحصول بالعرض فيستقيم الكلام على المسلكين **قوله** وانت خبير حاصله ان صورة المعرف بالفتح لا تحصل بالتعريف
فلا يحصل في الذهن امر ثالث سوى الوجهين وانما الحاصل قبل الطلب صورة الوجه المعلوم وبعد الطلب صورة الوجه الآخر
فالمطلوب هو صورة ذلك الوجه الذي هو المعرف على وجه يشاهد به المعرف بالفتح فليس المقصود امرا ثالثا سوى الوجهين و
انت خبير بان المطلوب هو الذي يقصد بالنظر فعلى مذهب من يقول بعدم حصول صورة المعرف بالفتح في التعريف يكون المقصود
بالنظر هو الالتفات بالذات الى المعرف بالفتح فيكون المطلوب هو ذلك الالتفات فليس المطلوب هو صورة الوجه المعلوم ولا صورة
الوجه الآخر الذي جعل معرفا بعد الطلب لعدم تعلق القصد بهما بالذات فانما المطلوب هو الامر الثالث الذي هو الملتفت
اليه بالذات وصورة المعرف ذريعة الالتفات اليه فقد صح كلام ناقد المحصل على هذا المسلك ايضا وان كان مراده الاعتراض
على قوله بحيث يستلزم تصوره حصول صورة الشئ المعرف بالفتح فقد عرفت ان هذا القول لا مدخل له في الجواب فيكون الجواب
سالما عن الايراد ويكون قول الشارح فمن اين المطلوب امر ثالث سوى الوجهين حشوا باطلا على انك قد عرفت وجه صحة هذا
القول على المسلكين بان يراد بحصول صورة المعرف بالفتح اعم من الحصول بالذات والحصول بالعرض فان قلت لعل
مبنى ايراد الشارح على ما تقرر عند القدماء من ان الملتفت اليه بالذات في علم الشئ بالوجه هو الوجه من حيث الاتحاد مع
ذي الوجه فلا يكون الملتفت اليه بالذات ايضا امرا ثالثا سوى الوجهين قلت لا يلائم ذلك قول الشارح على خلاف امر القصد

والالتفات لانه يدل على ان القصد والالتفات متعلق بالمعرف بالفتح بالذات وبالمعرف بالكسر بالعرض لالان يقال ان
وجه الخلاف بين امر القصد والالتفات وبين امر الحصول والتصور هو ان الحاصل المتصور بالذات هو نفس المعرف بالكسر واما
المعرف بالفتح فحاصل متصور بالعرض والمقصود الملتفت اليه بالذات هو المعرف بالكسر من حيث اتحاده مع المعرف بالفتح
ولا يخفى سماجة هذا التوجيه ثم لا يخفى ان ايراد الشارح مبنى على قول فاسد اعنى القول لعدم حصول المعرف بالفتح فى التعريف وستعرف
فساده عنقريب فيكون فاسدا فكلام ناقد المحصل محصل جيد عند الناقدين **قوله** فان فى التعريفات تصورا واحدا اعلم انك سابقا ان
فى التعريف مسلكين الاول ان المعرف يفيد علما جديدا لم يكن حاصلا وهو علم المعرف بالفتح وهذا هو المذهب المشهور المتفق عليه الجمهور
الثانى ان فى التعريف صورة واحدة هى صورة المعرف بالكسر لكنها آلة لملاحظة المعرف بالفتح فالمترتب على الكسب التصورى
هو الالتفات الى المعرف بالفتح لا غير وهذا مذهب بعض المتاخرين الذين هلك الشارح فى الاقتداء بهم والحق هو المذهب الاول
اذ المترتب على الكسب والنظر هو العلم وهو المتصف بالبداهة والنظرية دون الالتفات والملاحظة التى هى من افعال النفس واما
المذهب الثانى فباطل من وجوه الاول انه يلزم على هذا ان لا يكون شئ من التصورات نظريا حاصلا بطريق الكسب ولا يحصل صورة
غير حاصلة بالنظر ولا يتحقق الانتقال من المبادى الى المطلوب الثانى انه يلزم عليه ان لا يكتسب نظرى من نظرى اذ النظرى
الكاسب اما ان يكون حاصلا اولا فان كان حاصلا لزم خلاف المذهب من عدم حصول صورة نظرى بالكسب وان لم يكن
حاصلا بل كان الحاصل كاسب ذلك النظرى الكاسب كحد الحد مثلا فاما ان يجعل كاسب الكاسب كحد الحد مرآة لملاحظة المكتسب
من المكتسب اعنى المحدود مثلا لغا الكاسب المتوسط الذى فرض نظريا او يجعل مرآة لملاحظة الكاسب النظرى فالمكتسب النظرى غير
ملاحظ ولا ملتفت اليه فلا يكون مكتسبا ولا مجال لان يقال ان كاسب الكاسب مرآة لملاحظة النظرى الكاسب والنظرى الكاسب
مرآة لملاحظة النظرى المكتسب لان النظرى الكاسب ليس حاصلا حتى يكون مرآة لملاحظة غيره وانما الحاصل كاسب الكاسب
الثالث ان المعرف بالفتح قد لا يكون موجودا فى الخارج فلو لم يكن موجودا فى الذهن ايضا كان لا شيئا محضا فكيف يتعلق به
الالتفات الا ان يقال ان المعرف بالكسر متحد معه نحو من الاتحاد فالمعرف بالفتح موجود ولو بالعرض بوجود المعرف بالكسر وهذا القدر
من الوجود كاف لتعلق الالتفات وانت تعلم انه لو لم يلاحظ الذهن التغاير بينه وبين المعرف بالكسر لم يمكن ان يجعل المعرف بالكسر
مرآة لملاحظته وآلة للالتفات اليه فلا بد له من وجود متمايز عن وجود المعرف بالكسر فافهم وسنعود الى تحقيق هذا المقام فى بحث
التعريف انشاء الله تعالى **قوله** وانما قيدنا المطلوب بالتصورى كلام الشيخ فى فواتح كتاب البرهان من الشفاء صريح فى انه
لا اختصاص لهذا الشك بالمطلوب التصورى وهو الحق فان حاصل الشك هو ان المطلوب اما معلوم فالطلب تحصيل
الحاصل او مجهول فالطلب طلب المجهول المطلق جار فى التصورات والتصديقات على السواء وحاصل الجواب هو ان المطلوب

معلوم من وجه ومجهول من وجه جار فيهما بلا فرق فان المطلوب يكون قبل الطلب معلوما بالعلم التصوري مجهولا بالعلم التصديقي
فلا وجه لتخصيص الشك بالمطلوب التصوري نعم اندفاع الشك في التصديقات اظهر من اندفاعه في التصورات الا ان هذا لا يوجب
اختصاصه بالتصورات ولعل الشارح بنى تخصيص الشك بالتصورات على ما ذكر فيما سبق من ان التصديق اعنى الاذعان الذى
هو المطلوب في التصديقات ليس من قبيل العلم بل من لواحقه فلا يتوجه السؤال في النسبة الجزئية او ما يفرض متعلق الاذعان بانه
اما معلوم فيلزم من طلبه تحصيل الحاصل او مجهول فيلزم طلب المجهول المطلق لانه معلوم والمطلوب ليس هو العلم حتى يلزم تحصيل
الحاصل بل هو الاذعان وهو ليس من قبيل العلم وقد علمناك سابقا ان الاذعان علم وان جعله من لواحق الادراك باطل
فيكون هذا الكلام بناء فاسد على فاسد ثم لا يخفى انه يلزم الشارح ان لا يكون شئ من العلوم نظريا ومكتسبا ومترتبا على النظر
اما في التصديقات فلان المكتسب بالنظر هناك هو الاذعان وهو عنده ليس علما واما في التصورات فلان المترتب على النظر هناك
عنده هو الالتفات لا العلم وهذا كله آفة التقليد والله ولى العصمة والتسديد **قوله** موضوع العلم الخ بل موضوع العلم ما يبحث فيه عن
العوارض الذاتية له او لانواعه او لاعراضه الذاتية او انواع اعراضه الذاتية بل ما يكون موضوع المسئلة اما نفس موضوع العلم كقولنا
في العلم الطبعي كل جسم فله حيز طبعي او نوعه كقولنا فيه الفلك لا يقبل الخرق والالتيام او جزئه كقولنا كل صورة جسمية متناهية او
عرضا ذاتيا له فاما ان يثبت له ما هو عرض ذاتي لذلك العرض الذاتي كقولنا كل حركة منطبقة على الزمان او يثبت له ما يلحقه لامر اعم
كقولنا كل حركة ينقسم لا الى نهاية فانه عارض له بواسطة الاتصال او يكون موضوع المسئلة نوع عرضه الذاتي ويثبت له ما هو عرض
ذاتي له كقولنا كل متحرك بحركتين مستقيمتين لا بد وان يسكن بينهما او يثبت له ما يلحقه لامر اعم كقولنا كل حركة طبعية لا تتخلل السكون
بينها او يكون موضوع المسئلة موضوع العلم مع العرض الذاتي كقولنا هل الجسم المتحرك يجتمع فيه اقتضاء قسري وطبعي معا او نوع موضوع
العلم مع العرض الذاتي كقولنا هل الحيوان المتحرك يخلو عن ارادة او عرض العرض الذاتي كقولنا هل لطور الحركة تتخلل السكون
فالبحث في العلم لا يجب ان يكون مقصورا على العوارض الذاتية لنفس موضوعه قال الشيخ في برهان الشفاء الموضوعات هي الاشياء
التي انما يبحث في الصناعة عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية لها والمسائل هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية
لهذا الموضوع او لانواعه او عوارضه او لانواعها انتهى وهذا صريح فيما ذكرنا اذ لو وجب قصر البحث في العلم على العوارض الذاتية لموضوعه
لوجب ان يكون المسائل في العلم هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لنفس موضوعه فقط ففي سياق كلامه دلالة على ان
قوله في تعريف الموضوعات عن الاحوال المنسوبة اليها اشارة الى المحمولات التي ليست اعراضا ذاتية لنفس موضوع العلم بل
هي عوارض ذاتية لانواعه او لانواع اعراضه وما قيل من ان ما يعرض الشئ لامر اخص عرض غريب له والعرض الغريب لا ينسب
اليه ولا يبحث عنه في العلم الذى ذلك الشئ موضوعه فمراد الشيخ بالاحوال المنسوبة الى الموضوع هي العوارض الذاتية وذكرها بعد

للبيان و اما العوارض الذاتية فی تعريف المسائل فكان المراد منها العوارض الذاتية الشاملة لافراد المعروض على الاطلاق كالتحيز
للجسم لا يعم العرض الذاتی الشامل على التقابل كالزوجية للعدد فكان معنی كلامه ان المسائل ہی القضايا التی محمولاتها عوارض
شاملة للموضوع على الاطلاق واما عوارض شاملة له على التقابل و شاملة لنوعه و عرضه على الاطلاق وكلا القسمين اعراض ذاتية للموضوع
لكن القسم الاول شامل للموضوع على الاطلاق والقسم الثانی شامل له على التقابل فی غاية السخافة والسقوط لان العوارض الغريبة
للموضوع على نحوين فمنها ما ہی عوارض ذاتية لانواعه و اعراضه وان كانت غريبة بالقياس اليه نفسه و منها ما ہی غريبة بالقياس
الى انواعه و اعراضه ايضا فالنحو الثانی لا ينسب اليه ولا يبحث عنه فی العلم واما النحو الاول فلا ريب فی كونه مبحوثا بل ما من علم الا و
يبحث فيه عن ذلك النحو من العوارض وما وقع فی عبارات القوم من ان العوارض الغريبة لموضوع العلم لا يبحث عنها فی
العلم ليس المراد به انها لا يبحث عنها فی العلم مطلقا والا لوجب ان لا يكون موضوع المسئلة الا ما ہو موضوع العلم وليس الامر
كذلك اذ موضوع المسئلة قد يكون نوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتی ولو وجب ان يكون محمول المسئلة ہو العرض الذاتی لنفس
موضوع العلم فاذا جعل موضوع المسئلة نوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتی كان ذلك المحمول عارضا لذلك الموضوع الذی
ہو نوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتی بواسطة امر اعم ہو نفس موضوع العلم فيكون ذلك المحمول عرضا غريبا لموضوع المسئلة اذ
ما يعرض الشیء بواسطة امر اعم عرض غريب قطعا وقد تقرر عندہم ان محمولات المسائل يجب ان تكون اعراضا ذاتية لموضوعاتها و
الا لم يتعلق بها اليقين الدائم الثابت كما نص عليه الشيخ فی برہان الشفاء بل المراد ان الاعراض الغريبة لا يبحث عنها بان تجعل
محمولات لما ہی اعراض غريبة بالقياس اليه ففی المسئلة القائلة الفلك لا يقبل الخرق والالتيام لا يصح ان يجعل موضوع المسئلة الجسم
فان ہذا المحمول ليس عرضا ذاتيا للجسم وانما ہو عرض ذاتی للفلك و ايضا فقد قال الشيخ فی برہان الشفاء فی خواتم الفصل الذی نقلنا
كلامه سابقا عن فواتحه ان المسائل اذا كانت موضوعاتها موضوع الصناعة كانت محمولاتها من اعراضه الذاتية واجناس اعراضه
واعراض اعراضه وان كانت موضوعاتها من اعراضه الذاتية جاز ان يكون محمولاتها من جنس الموضوع ومن انواعه وفصوله و اعراضه
واعراض اعراضه و اجناس اعراض اخرى وفصولها وما يجری مجراہا انتہى فقد جوز ان يكون محمول المسئلة التی موضوعها عرض
ذاتی لموضوع العلم جنس موضوع العلم او نوعه او فصله و لا ريب فی ان جنس موضوع العلم و نوعه و فصله لا تكون اعراضا ذاتية لموضوع
العلم فقد وضح ان محمول المسئلة لا يجب ان يكون من الاعراض الذاتية لموضوع العلم بل قد يكون من الاحوال المنسوبة اليه
فاذا كان موضوع المسئلة عارضه الذاتی ومحمولها جنس موضوع العلم او فصله فلا يبحث فی العلم عن جنسه و فصله من حيث انهما
من جسمانيات موضوعه او جوہريات موضوع العلم لكون مفروغة عنها فی العلم ولا من حيث انهما من اعراضه الذاتية لانهما ليسا من تلك الاعراض بل
من حيث انهما من الاعراض الذاتية لعرضه الذاتی فهما من الاحوال المنسوبة اليه بهذا الاعتبار و ايضا قال الشيخ فی ذلك الفصل

ان الموضوع فی المسئلة الخاصة لعلم ما اما ان یکون داخلا فی جملة موضوعه او کائنا من جملة اعراضه الذاتیة له والداخل فی جملة موضوعه
اما نفس موضوعه سواء کان واحد الموضوع او کثیر الموضوع مثل قولنا ہل الجسم ینقسم الی ما لانہایة له وذلک فی مسائل العلم الطبیعی او اما
نوع له کقولنا ہل الہواء المحبوس فی الماء یندفع الی فوق بالطبع او لانضغاط القاسر منه وہل العصب مبدءه الدماغ او القلب والکائن
من اعراضه الذاتیة اما عرض ذاتی لموضوعه کقولنا ہل حرکة کذا مضادة لحرکة کذا او عرض ذاتی لانواع موضوعه کقولنا ہل الاضافات
الشمسیة مسخنة او عرض ذاتی لنوع عرض ذاتی له کقولنا ہل البطاء الحرکة تتخلل سکون انتہی فالمحمولات فی المسائل التی موضوعاتها
انواع لموضوع العلم او انواع اعراض له لیست عوارض ذاتیة لموضوع العلم بل لموضوعات المسائل فان الشیخ قد نص علی ان
ما یعرض للشئ لامر اخص کان ذلک الشئ محتاجا فی لحوقه ایاه الی ان یصیر نوعا معینا متہیأ لقبوله لا یکون عرضا ذاتیا له فمحمولات
تلک المسائل لا تکون اعراضا ذاتیة لنفس موضوع العلم وما یظن من انها وان لم تکن عوارض ذاتیة لموضوع العلم اذا اخذ لا بشرط
شئ فہی من اعراضه الذاتیة اذا اخذ من حیث ہو لا بشرط شئ او من حیث سریانه فی الافراد کلا او بعضا فستعرف انه اخس
من ان یلتفت الیه اما ما قال بہمنیار فی التحصیل لو کانت العوارض الغریبة یبحث عنہا فی العلم لکان یدخل کل علم فی کل
علم وصار النظر لیس فی علم مخصوص ولکان العلم الجزئی علما کلیا ولما کانت العلوم متباینة انتہی فلا یدل علی عدم جواز البحث فی
العلم عن العوارض الذاتیة لانواع موضوعه ولانواع اعراضه الذاتیة لانه انما عنی بالعوارض الغریبة التی حکم بعدم جواز البحث
عنہا فی العلوم العوارض الغریبة لموضوع العلم وموضوعات المسائل مطلقا اذ لا یلزم من البحث فی العلم عن العوارض الذاتیة
لموضوعات المسائل التی ہی عوارض غریبة بالقیاس الی موضوع العلم الا دخول المسائل التی موضوعاتہا انواع لموضوع العلم او
انواع لاعراضه ومحمولاتہا اعراض ذاتیة لموضوعاتہا فی العلم ولا ضیر فیه قد نص الشیخ علی ان موضوع الفن اذا کان نوعا لموضوع
الصناعة ولم یؤخذ مع حیثیة لم تؤخذ فی موضوع الصناعة فہذا الفن جزء من ہذا العلم کما فی فن السماء والعالم والطبعی نعم لو جاز البحث
فی العلم عن العوارض الغریبة مطلقا لزم اختلاط العلوم وعدم کون النظر فی علم مخصوص وکون العلم الجزئی کلیا فالعلم الطبعی
مثلا ما یبحث فیه عن العوارض الذاتیة للجسم او لانواعه او لاعراضه او انواع اعراضه من جہة اشتماله علی قوة التغیر فلا یلزم اختلاطه
بعلم لا یبحث فیه عن تلک العوارض ولا صیرورته علما کلیا فلو کان مراده بالعوارض الغریبة العوارض الغریبة بالقیاس الی
موضوع العلم فقط لم یتم تعلیله ومن العجائب ما وقع عن بعض الشراح فی بعض تعلیقاته قال عدم البحث فی العلم عن العوارض
الغریبة لموضوعه مبنی علی مقدمات استحسانیة ہی انه اذا کان شئ موضوعا لعلم وکان له انواع ولم یکن لبعض انواعه احوال
کثیرة وکان لبعضہا تلک مطلقا او مقید القید فناسب ان یجعل احوال البعض من جملة العلم الذی موضوعه ذلک الشئ ویجعل احوال
البعض الآخر علما آخر واقعا تحته فالعلوم لما وجدنا الموجود الذی ہو موضوع الالہی انواعا کثیرة ووجدنا لبعضہا احوالا کثیرة کالجسم

الطبعی مقیدا بالحرکۃ والسکون و العدد والمقدار بلا تقیید و للنفس الناطقۃ من حیث کونہا مبدء عمل و المعقولات الثانیۃ من حیث الایصال الی المجہولات جعلوا کلا من مباحث تلک الاشیاء علما برأسہ و اخرجوہ من العلم الذی موضوعہ الموجود و اذ لم یجدوا مباحث البعض الآخر کذلک ادرجوہا فی ذلک العلم کمباحث المفارقات و نحوہا وقس علی ذلک حال الطبعی و الطب فان لبعض انواع الجسم الطبعی الذی ہو بدن الانسان من حیث الصحۃ والمرض لما کان لہ احوال کثیرۃ مہمۃ جعلوہا علما برأسہ و افرزوہ عن الطبعی وجعلوہ تحتہ بخلاف مباحث النبات والحیوان والانسان لا من ہذہ الحیثیۃ فانہم جعلوہا من اجزاء الطبعی و بالجملۃ فیجوز البحث فی العلم عن الاعراض الغریبۃ لموضوع العلم و انما لم یقع البحث فی علم عما یعرض موضوعہ بواسطۃ امر اعم مع جواز البحث عن العرض الغریب لانہ لم یوجد اعم یکون احوالہ قلیلۃ و للاخص منہ احوال کثیرۃ حتی یدرج مباحث احوال الاعم فی العلم الذی موضوعہ الاخص قال و بہذا یندفع ما قال بہمنیار و انما یلزم دخول کل علم فی کل علم لو لم یکن فی کل علم مباحث کثیرۃ یستحسن افراد العلم بہا عن العلم بما عداہا و انما یلزم کون العلم الجزئی کلیا لو کانت مباحث العلم الکلی قلیلۃ یستحسن ادراجہا فی العلم الجزئی و انما یلزم عدم تباین العلوم لو لم یکن لکل منہا مباحث کثیرۃ یستحسن افرادہا بالتدوین ہذا کلامہ ملخصا و ہذا الکلام اخس من ان یلتفت الیہ و الوقت اعز من ان یضاع فی الاعتراض علیہ فلیس ان العلوم انما تتمایز بتمایز موضوعاتہا و تمایز الموضوعات قد یکون بتباینہا کموضوع الحساب و موضوع الطبعی و قد یکون بالعموم والخصوص کموضوع الطبعی و موضوع الطب و قد یکون بالحیثیات الملحوظۃ فی البحث کما فی موضوع فن السماء والعالم و موضوع الہیئۃ المجسمۃ و علی ما ذکرہ ہذا القائل یکون تمایز العلوم فیما بینہا لاجل کثرۃ مباحثہا وقلتہا و یکون کل علم یفرض فنا من العلم الالہی و یکون کل صناعۃ جزئیۃ کعلم الارغنون و علم الفلاحۃ و غیرہما من اجزاء الفلسفۃ الاولی لا من جزئیاتہا و التزام ذلک انسلاخ عن الفطرۃ الانسانیۃ اما العلم الالہی باحث عن احوال ما لا یفتقر فی الوجودین الی المادۃ و یحفظ ہذہ الجہۃ فی کل مسئلۃ مسئلۃ و کل فن فن من ذلک العلم فکیف یندرج فیہ العلم الطبعی الباحث عن احوال ما یفتقر فی الوجودین الی المادۃ من جہۃ اشتمالہ علی المادۃ و البحث عن احوال الاخص انما یندرج فی العلم الباحث عن احوال الاعم اذا لوحظ فی البحث عن احوال الاخص الحیثیۃ الملحوظۃ فی البحث عن احوال الاعم ولذا کان البحث عن احوال کائنات الجو و المعادن والنبات والحیوان والانسان اجزاء للطبعی و لم یکن علم الکیمیاء الذی موضوعہ الاجساد المعدنیۃ و علم الفلاحۃ و علم البیطرۃ و علم الطب اجزاء منہ بل جزئیات لہ و اما ما ینطق بہ کلامہ من ان علم المفارقات لقلۃ مباحثہ جعل من اجزاء العلم الکلی فزیادۃ تتمۃ فی الطنبور لان موضوع علم المفارقات المسمی بالعلم الالہی بالمعنی الاخص الملقب باثولوجیا ہو الالہ الحق و المفارقات النوریۃ و المبحوث عنہ فیہ احوال موضوعہ الخاصۃ و موضوع العلم الالہی بالمعنی الاعم اعنی العلم الکلی المسمی بالفلسفۃ الاولی ہو الموجود بما ہو موجود والمبحوث عنہ فیہ احوال الموجود بما ہو موجود فتوہم کون علم المفارقات جزء من العلم الکلی توہم بعید فانہ لیس علما کلیا بل من جزئیاتہ لعلم

استشهاده انه لما رای القوم یقسمون الحکمة الی علم یتعلق باحوال ما یفتقر الی المادة فی الوجودین ویسمونه بالطبعی والی علم یتعلق باحوال ما
یفتقر الیها فی احد الوجودین ویسمونه بالریاضی والی علم یتعلق باحوال ما لا یفتقر الیها فی الوجودین ویسمونه بالالٰهی حسب ان الثالث
هو العلم الکلی وان علم المفارقات جزء منه ولیس الامر کما زعم اذ الثالث منقسم الی قسمین احدهما العلم بتقاسیم الوجود واحوال الموجود
بما هو موجود وثانیهما علم المفارقات والاول هو العلم الکلی المسمی بالفلسفة الاولی والثانی هو العلم الربوبی الملقب باثولوجیا
فنسبة الثانی الی الاول کنسبة فن السماء والعالم الی فن سماع الطبعی الباحث عما یعم الاجسام لا کنسبة فن السماء والعالم الی
العلم الطبعی وافحش من ذلک کله تجویزه ادراج العلم الکلی الباحث عن احوال الاعم تحت العلم الجزئی الباحث عن احوال الاخص
وحکمه بان عدم وقوع ذلک انما هو لعدم وجود اعم یقل احواله بالنسبة الی احوال الاخص فیجوز علی رایه ان یجعل الفلسفة الاولی
جزء من علم الارغنون والفلاحة والسطرة غایة الامر ان یکون ذلک غیر مستحسن لاجل کثرة مباحث الفلسفة الاولی علی ان حکمه
بعدم وجود اعم یقل احواله بالنسبة الی احوال الاخص فی حیز الخفاء فلعل احوال الحیوان المبحوث عنها فی کتاب الحیوان من الطبعی
اقل من مباحث الطب فیستحسن علی رایه ان یجعل کتاب الحیوان جزء من الطب واما جوابه عن کلام بهمنیار فهو التزام للوازم لا
منع للملازمة اذ حاصل کلامه یرجع الی ان لا باس فی دخول کل علم فی کل علم وکون العلم الجزئی کلیا وعدم تباین العلوم وانما فرز
کل منها عن الآخر لاجل کثرة کل منها واللوازم باطلة بلا ارتیاب وقد افضی بناء الکلام الی الاطناب فی هذا الباب تبصرة لاولی الالباب
وتذکرة للطلاب بالحق والصواب **قوله** ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیة بل ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیة او الاحوال المنسوبة الیه
بالتفصیل الذی سبق والمراد ان موضوع العلم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیة او الاحوال المنسوبة الیه من حیث انها اعراض ذاتیة
له او احوال منسوبة الیه فلا یرد ان العرض الذاتی للموضوع اما عارض له بالذات فهو عرض ذاتی لعرضه الذاتی المساوی له بواسطة
المساوی واما عارض له بواسطة المساوی فهو عارض لهذا المساوی بالذات فیصدق علی عرضه الذاتی انه یبحث فی العلم عن عرضه
الذاتی فینتقض به تعریف الموضوع وذلک لانه لا یبحث فی العلم عن العوارض الذاتیة من حیث انها عوارض ذاتیة للعرض الذاتی
بل من حیث انها عوارض ذاتیة لموضوع العلم واما العوارض الذاتیة لموضوعات المسائل اذا کانت غیر موضوع العلم فانما یبحث عنها
فی العلم لکونها من الاحوال المنسوبة الی موضوعه وفی الفن والباب لکونها من الاعراض الذاتیة لموضوع الفن والباب مثلا انما یبحث عن قوة اللمس فی الطبعی
لانه من الاحوال المنسوبة الی الجسم الطبعی وفی کتاب الحیوان لانه من العوارض الذاتیة للحیوان فلا ینتقض التعریف بموضوعات المسائل
اذ لا یبحث فی العلم عن عوارضها الذاتیة لانها عوارضها الذاتیة وانما یبحث عنها فی العلم لانها من الاحوال المنسوبة الی موضوعه
نعم یرد النقض بها علی من اکتفی فی تعریف موضوع العلم بما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیة وان اعتبر قید الحیثیة اذ یصدق
علی موضوعات المسائل انها یبحث فی العلم عن اعراضها الذاتیة من حیث انها اعراض ذاتیة لها لا من حیث انها اعراض

ذاتية لنفس موضوع العلم لكونها اعراضا غريبة بالقياس اليه فافهم ثم فى قصر البحث فى العلم على العوارض الذاتية لموضوعه او الاحوال
المنسوبة اليه اشكال مشهور وهو انهم يبحثون عن النفس الناطقة واحوالها فى العلم الطبعى مع انها ليست نفس موضوع العلم
ولا نوعه ولا عرضا ذاتيا له ولا نوع عرض ذاتى له ولا عرضا ذاتيا لعرضه الذاتى او لنوعه واحوالها ليست اعراضا ذاتية لموضوع
العلم ولا احوالا منسوبة اليه ويجاب عنه بان النفس صورة منوعة للجسم وجزء لنوعه وقد سبق ان موضوع المسئلة قد يكون جزء
الموضوع ويثبت له ما هو عرض ذاتى له والبحث عن النفس من هذا القبيل وفيه ان النفس ان كانت جزء من الانسان فليست جزء
من موضوع العلم وما سبق هو ان موضوع المسئلة قد يكون جزء لموضوع العلم الا ان يقال انه يجوز البحث عن جزء نوع موضوع
العلم ايضا وان كان ذلك الجزء مباينا لموضوع العلم وما يقال من انه لا حاجة الى تجويز البحث عن جزء النوع فان جزء النوع يكون
عرضا ذاتيا لجنسه الذى هو موضوع العلم فالنفس لما كانت جزء من نوع الجسم كانت من عوارضه الذاتية فالبحث عنها فى
الطبعى بحث عن العرض الذاتى لموضوعه ولا ريب فى جوازه ووقوعه لا يكاد يتم اذ العرض الذاتى للشئ ما يعرضه ويحمل عليه اما
مواطاة او اشتقاقا والنفس ليست عارضة للجسم لانها مباينة اياه مفارقة غير محمولة عليه لعدم قيامها به فلا مساغ لعدها من
الاعراض الذاتية للجسم وما يتخيل من ان البدن مادة الانسان والنفس صورة له والمادة والصورة جنس وفصل باعتبار
فالنفس يكون فصلا باعتبار فيكون محمولا ذاتيا للانسان ومحمولا عرضيا لجنسه الذى هو الجسم خال عن التحصيل كما سيأتى انشاء
الله تعالى فى مقامه ومن العجائب ما سبق الى بعض الاذهان من ان البحث عن النفس استطرادى من جهة تعلقه بالبدن و
انما هو بالاصالة من جملة مباحث الحكمة الوسطى اعنى الرياضى الباحث عما لا يفتقر الى المادة افتقارا كليا ولا يستغنى عنها استغناء
كليا فان النفس تحتاج الى المادة فى حدوثها وتستغنى عنها فى بقائها ولما قضى الوطر عن مباحث النفس فى كتاب من الطبعى
ولم تبق حاجة الى استيفائها فى الرياضى خص موضوع الرياضى بالكم وهذا القائل قد غفل عن ان الرياضى باحث عما يفتقر
فى الوجود العينى الى المادة ويستغنى عن اعتبار خصوص المادة فى الوجود الذهنى وان النفس لا تفتقر فى وجودها العينى الى
المادة لانها قائمة لا فى مادة انما تحتاج فى حدوثها الى مادة تتعلق هى بها تعلق التدبير والتصرف لا غير وبين الامرين
بون بعيد نعم لو قال ان مباحث النفس بالاصالة من جملة علم المفارقات وذكرها فى الطبعى استطرادى لكان اقرب
من ان يصغى اليه وقد استوفينا الكلام فى هذا المرام فى تعليقاتنا على تلخيص الشفاء لسيدى وابى اب الآباء جزاه الله عنا
خير الجزاء وتغمده بالغفران والرضوان والرضاء **قوله** اى الامور الخارجة قال الشيخ فى برهان الشفاء ان المحمول فى
المسئلة يكون مجهول الانية فيطلب فيها الانية لا انه مجهول اللمية فيطلب فيها اللمية دون الانية فلا يجوز ان يكون طبيعة
جنس او فصل او شيئا مجتمعا منهما اذا كانت طبيعة الموضوع محصلة فان المحمولات التى تؤخذ فى حد الشئ يجب ان تكون بينة

الثبوت للشئ اذا تحقق الشئ ہذا کلامہ فقد فصل القول فی ذلک ثم قال وقد یبرہن علی وجودہا یعنی الذاتیات لشئ اذا کان
عرف لعوارضہ ولم یکن تحقق جوہرہ فعرف مثلا من جہۃ ما ہو منسوب الی شئ او لہ فعل او انفعال ولم یکن عرف ذاتہ مثلا انما
یطلب ہل النفس جوہر او لیس بجوہر والجوہر جنس للنفس لکن انما یطلب ہذا اذا لم نکن عرفنا النفس بذاتہا بل عرفناہا من
جہۃ ما ہی مضافۃ الی البدن وکمال مالہ ولیصدر عنہا الافاعیل الحیوانیۃ وبالجملۃ اذا عرفناہا من جہۃ انہا شئ ہو کمال کذا او
مبدء لکذا فنکون بعد ما عرفنا ذاتہا فاذا لم نکن وضعنا حقیقۃ ذاتہا لم نطلب حمل امر آخر علیہا ذلک الامر جنس لذاتہا ولم
یکن المحمول فی طلبنا بالحقیقۃ جنسا للموضوع فی القضیۃ بل کان جنسا لامر آخر یعرض لہ ہذا الذی یطلب المحمول لہ ہذا کلامہ
وبالجملۃ فالبحث فی العلم انما یکون عن الامور الخارجۃ عن موضوعہ العارضۃ لہ بالذات او بواسطۃ امر مساو لہ اعنی العوارض
الذاتیۃ لہ ومن ہہنا تسمعہم یقولون ان الموضوع وذاتیاتہ تکون مفروغۃ عنہا فی العلم واما ما یستدل بہ علی ذلک من ان
مسائل العلم قضایا یکون فیہا اثبات المحمولات المطلوبۃ للموضوع وہو یتوقف علی ثبوت الموضوع واجزائہ فلو کان ثبوت
الموضوع واجزائہ من المسائل لزم توقف الشئ علی نفسہ ففی غایۃ السقوط لانہ ان ارید ان اثبات المحمولات المطلوبۃ
للموضوع موقوف علی ثبوت الموضوع ای وجودہ فمسلم لکن لا یلزم منہ الا ان یکون اثبات الوجود للموضوع مفروغا عنہ لا اثبات
ذاتیاتہ لہ وان ارید ان اثبات المحمولات المطلوبۃ للموضوع موقوف علی اثبات ذاتیات الموضوع لہ فذلک فی حیز الخفاء و
اما ما قیل فی ازاحتہ ذلک من ان فرعیۃ ثبوت الشئ للشئ علی ثبوت المثبت لہ ممنوع والحق الاستلزام ولو سلم فتوقف اثبات
شئ لشئ علی اثباتہ ممنوع فلیس بشئ اذ مقصود المستدل ہو ان التصدیق بالہلیۃ المرکبۃ الذی ہو المطلوب فی المسائل متوقف
علی الہلیۃ البسیطۃ للموضوع فان التصدیق بالہلیۃ البسیطۃ مقدم علی التصدیق بالہلیۃ المرکبۃ ولا یتوقف ہذا علی فرعیۃ
ثبوت الشئ للشئ علی ثبوت المثبت لہ ولا علی توقف اثبات شئ لشئ علی اثباتہ فتامل **قولہ** العارضۃ ما یقال ان المراد
بالعارض الخارج المحمول بالمواطاۃ بناء علی ان المعتبر فی المسائل ہو الحمل بالمواطاۃ وذکر المبادی فی الامثلۃ محمول علی
التسامح لیس بشئ فقد صرح الشیخ بان العوارض اللاحقۃ للموضوع قد تکون صورا وقد تکون اعراضا وقد تکون مشتقۃ منہما
فالاول نحو کل جسم ففیہ مبدء میل فان مبدء المیل ہو الصورۃ والثانی نحو کل جسم فلہ حیز طبعی والثالث نحو کل جسم محدد للجہات
فلکی والرابع نحو کل جسم فلکی متحرک واما ان المعتبر فی المسائل ہو الحمل بالمواطاۃ فجوابہ انہ کما یقصد فی المسائل اثبات
بعض العوارض للموضوع مواطاۃ فقد یقصد اثبات حلول بعضہا فی الموضوع وقیامہ بہ ایضا کما فی المثال الاول علی
ان العوارض الذاتیۃ لموضوع العلم لا یجب ان تقع محمولات للمسائل بل قد تکون موضوعات لہا کقولنا کل حرکۃ منطبقۃ
علی الزمان والوجود زائد علی الماہیۃ فلا یلزم من کون المعتبر فی المسائل ہو الحمل بالمواطاۃ ان لا یکون غیر المحمول

بالمواطات عرضا ذاتيا لموضوع العلم **قوله** للطبيعة من حيث هی هی اعلم انه لما اشتهر فی تعريف الموضوع انه ما يبحث فی العلم عن
اعراضه الذاتية ورد عليه انه ما من علم الا و يبحث فيه عن العوارض الذاتية لانواع موضوعه وانواع اعراضه الذاتية فلا يصح قصر
البحث فی العلم على العوارض الذاتية لنفس موضوعه وما يتوهم من ان محمولات المسائل التی موضوعاتها انواع لموضوع العلم
او لاعراضها الذاتية وان لم يكن عوارض ذاتية شاملة للموضوع على الاطلاق فهی عوارض ذاتية شاملة له على التقابل فی
غاية السخافة اذ ما يعرض الشئ لامر اخص لامحالة عرض غريب له والعرض الذاتی الشامل للموضوع على التقابل هو العارض
الذاتی الاخص وشتان ما بينهما واجاب عن هذا الايراد المحقق الدوانی اولا بان فی قصر البحث على العوارض الذاتية للموضوع
فی تعريفه مسامحة اعتمادا على ما فصل فی مقامه من انه يبحث فی العلم عن العوارض الذاتية لنفس الموضوع او لانواعه او اعراضه
الذاتية او انواع اعراضه الذاتية فهذا اجمال تفصيله موكول الى مظانه وهذا هو الحق كما حققنا فی فواتح هذا المبحث وثانيا بانه
فرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما انه فرق بين موضوعه وموضوعها فكما ان موضوع العلم يكون عين موضوع المسئلة
وغيره وكذلك محمول العلم يكون عين محمول المسئلة وغيره وهو على تقدير الغيرية مفهوم مردد بين محمولات المسائل المتقابلة
ای امر دائر بينها وذلك المفهوم المردد عرض ذاتی لموضوع العلم فعلى كل تقدير يكون المبحوث عنه بالحقيقة هو محمول العلم ای العرض الذاتی لموضوعه هذا
لجواب غير مرضی لان محمولات المسائل قد تكون بحيث لا يصلح المفهوم المردد بينها وبين محمولات المسائل الاخر ان يكون من العوارض الذاتية لنفس
وضوع العلم كما فی قولنا كل حركة منطبقة على الزمان وقد عرفت فيما سبق ان العوارض الذاتية لموضوع العلم لا يجب
تكون محمولة عليه بالمواطاة ولا ان تكون متحدة معه فی الوجود فالاحوال العارضة المحمولة بالمواطاة على عوارضه الذاتية
التی لا تحمل عليه بالمواطاة او الاحوال اللاحقة لمثل تلك العوارض الذاتية المحمولة على تلك العوارض بالاشتقاق
لا يجب ان تصلح لان تعد من عوارض الموضوع ولا ان يعد المفهوم المردد بينها من عوارضه فضلا عن ان تعد من عوارضه
الذاتية فافهم واعترض بعض المتاخرين على هذا الجواب بوجهين الاول ان المفهوم المردد امر اعتباری يعتبره العقل من
محمولات المسائل والضرورة شاهدة بان البحث انما يكون عن احوال حقيقية واجيب عنه بانه ان اريد بالامر الاعتباری
الامر الاختراعی الذی لا تحقق له فی نفس الامر اصلا لا بنفسه ولا بمنشأ انتزاعه فكون المفهوم المردد امرا اعتباريا بهذا المعنى
م كيف وهو منتزع عن منشأ واقعی وان اريد به ما لا وجود له فی الخارج فكونه اعتباريا بهذا المعنى مسلم لكن لا نسلم ان الاحوال
المطلوبة يجب ان تكون امورا عينية الثانی انه يلزم ح ان لا يكون محمولات المسائل مقصودة بالذات والضرورة تشهد
بخلافه قال الشيخ فی برهان الشفاء الاعراض الغريبة لا تجعل مطلوبات فی مسائل الصنائع البرهانية واجيب عنه تارة بان
كون محمولات المسائل اعراضا غريبة لموضوع العلم لا يوجب ان لا تكون مقصودة فی المسائل كيف وهی اعراض ذاتية

لموضوعات المسائل ومراد الشيخ ہو ان الاعراض الغريبة لموضوعات المسائل لاتكون مطلوبة بالبرہان لايخفى ان جواب
المحقق انما ہو على تقدير تسليم ان محمولات المسائل الخاصة ليست اعراضا ذاتية لموضوع العلم وانه لايجوز البحث في العلم عن
الاحوال الغريبة لموضوعه والا فما الحاجة الى ارتكاب القول بالمفهوم المردد فلا يصح ان يوجه جوابه بتجويز البحث في العلم عن
الاحوال الغريبة لموضوعه فلا ريب في انه لما لم يجز البحث في العلم عن الاحوال الغريبة لموضوعه مطلقا وكان العرض الذاتي المطلوب في العلم ہو المفهوم
المردد بين محمولات المسائل لايكون محمولات المسائل مقصودة بالذات في العلم ولا شبهة في ان الضرورة تشهد بخلافه ضرورة ان المقصود من قولنا
كل حيوان فله قوة اللمس الذي ہو من مسائل العلم الطبعي اثبات قوة اللمس للحيوان لا اثبات الامر المردد بين قوة اللمس ومحمولات المسائل الاخر
للجسم الطبعي نعم الاستشهاد بكلام الشيخ ليس في محله لعدم دلالته الا على ان محمول المسئلة يجب ان يكون عرضا ذاتيا لموضوعها
وعدم انكار المجيب كون محمولات المسائل اعراضا ذاتية لموضوعاتها وتارة بان قصد الباحث يتعلق اولا بالاعراض الذاتية
لموضوع العلم وان كانت امورا انتزاعية وثانيا يتعلق في ضمن المسائل واستدلالاتها بمحمولات المسائل والضرورة انما
تشهد بان محمولات المسائل لاتخلو عن القصد مطلقا وہذا في غاية السقوط اذ لا يرتاب احد في ان المقصود اولا وبالذات
ہو اثبات محمولات المسائل لموضوعاتها كاثبات امتناع الخرق والالتيام للفلك او الحركة الارادية للحيوان واما اثبات
المفهوم المردد بين محمولات المسائل فهو بمعزل عن القصد وبالجملة فارجاع البحث عن محمولات المسائل الى المفهوم
المردد بينها كما ارتكبه المحقق الدواني على تقدير تمامه تكلف مستغنى عنه ثم ان ہذا البعض بعد ما رد جواب المحقق الدواني
اجاب عن اصل الايراد بوجهين الاول ما اشار اليه الشارح بقوله العارضة للطبيعة من حيث ہي ہي والثاني ما اشار اليه
بقوله او من حيث انها سارية في الافراد كلا او بعضا فاما الجواب الثاني فنقرره ونبين حاله في الدرس المستقبل انشاء الله
تعالى واما الجواب الاول فحاصله ان موضوع العلم المعروض للعوارض المبحوث عنها في العلم نفس الطبيعة من حيث ہي
ہي اي مع عزل النظر عن الخلط والتعرية والعموم والخصوص فالطبيعة بہذا الاعتبار مشتملة على جميع مراتبها وحيثياتها فالعرض
اللاحق لها بحيثية كالعموم وان كان عرضا غريبا لها اذا اخذت بحيثية اخرى كالخصوص وبالعكس لكنه عرض ذاتي لها من
حيث ہي ہي لاتحادہا مع جميع مراتبها بالذات او بالعرض وبالجملة فالموضوع ہو الطبيعة من حيث ہي ہي لا لا بشرط شئ بان
يكون الحيثية قيدا للحاظ اي الماهية الملحوظة بلحاظ من حيث ہي ہي وان كان معها الف قيود ولكن لم يقيد اللحاظ بشئ
منها وہي اعم من الماهية لا بشرط شئ فانها ملحوظة مجردة عن القيود ولو في اللحاظ واما الماهية لا لا بشرط شئ فلا ہي مجردة ولا لا
مجردة ولا واحدة ولا كثيرة وانما المجرد ہو اللحاظ فهي معروضة بالذات لكل ما يعرض لها من حيث العموم او من حيث الخصوص
فالعوارض الذاتية لانواع موضوع العلم او انواع عوارض ذاتية لموضوع العلم عوارض ذاتية لنفس موضوع العلم من حيث

ہو ہو فالمبحوث عنہ فی العلم ہی العوارض الذاتیۃ لموضوعہ و مایظن انہ عارض لہ لامر اخص لیس عارضا لہ لامر اخص وہذا
الجواب فی غایۃ السخافۃ اما اولا فلان المہیۃ لابشرط شئی اعم مراتب المہیۃ لیس فوقہا مرتبۃ یعبر عنہا بالمہیۃ لا لابشرط شئی
والمہیۃ لابشرط شئی ہی الحاملۃ لاحکام العموم والخصوص وہی موضوع المہملۃ ولو کانت فوقہا مرتبۃ اخری لزم تحقق قضیۃ
وراء المہملۃ والطبعیۃ والمحصورۃ والشخصیۃ یکون موضوعہا تلک المرتبۃ من المہیۃ واما ثانیا فلانہ لو سلم ہذہ المرتبۃ فلا
یغنی شیئا اذ لا شک فی ان ہذہ المرتبۃ اعم من المہیۃ المخلوطۃ والعارض الذی عرض للاخص بالذات عارض لہذہ
المرتبۃ من جہۃ الخصوصیۃ فلا یکون عارضا لہا بالذات حتی یکون عرضا ذاتیا لہا وما ظن من ان ہذہ المرتبۃ لا واحدۃ و
لا کثیرۃ ومتحدۃ مع الواحد والکثیر ومعروضۃ بالذات لما یعرض الواحد والکثیر وہم فاسد لان المہیۃ من حیث ہی ہی وان لم
تکن واحدۃ بالوحدۃ الشخصیۃ او کثیرۃ بالکثرۃ الشخصیۃ فہی واحدۃ بالطبیعۃ والا کانت لا شیئا محضا فما یعرضہا بعد تخصیصہا
بخصوصیۃ لا یکون عرضا ذاتیا لہا وقد قال الشیخ ان ما یعرض الشئی لامر اخص وکان الشئی محتاجا فی لحوقہ ایاہ الی ان یصیر
نوعا معینا متہیا لقبولہ لا یکون عرضا ذاتیا لہ وقد وضع لذلک قانونا وہو ان یلاحظ طبیعۃ الجنس مع خصوصیۃ ما کجسم ما وعدد ما
فان کانت بما ہی کذلک صالحۃ لان یعرضہا العارض فذلک العارض عرض ذاتی وان لم تکن صالحۃ لہ بل تکون محتاجۃ
فی عروضہ لہا الی ان تتحصل بفصل وتصیر نوعا معینا متہیأ لقبولہ فذاک العارض عرض غریب فعند ہذا الامتحان نجد الحرکۃ
من العوارض الذاتیۃ للجسم لانہ مع قطع النظر عن تنوعہ بفصل صالح لقبولہ الحرکۃ ولا نجد الزوجیۃ والفردیۃ من العوارض
الذاتیۃ للعدد لان العدد ما لم یصیر نوعا معینا لا یصلح لان یعرض لہ الزوجیۃ او الفردیۃ واما ما اول بہ ہذا المجیب کلام
الشیخ من ان مرادہ انہ اذا اعتبر الجنس لابشرط شئی لا یکون ما یعرضہ لامر اخص عرضا ذاتیا لہ واما اذا اعتبر لا لابشرط شئی
یکون متحدا مع الاخص بالذات فیکون کل ما یعرضہ لامر اخص عارضا لہ بالذات فعجب عجاب لان الجنس اذا اعتبر
لابشرط شئی فاما ان یکون متحدا بالذات وجودا مع الاخص کما انہ اذا اعتبر لا لابشرط شئی یکون متحدا معہ وجودا بالذات
فیلزم ان یکون ما یعرض الامر الاخص عرضا ذاتیا للجنس اذا اعتبر لابشرط شئی ایضا بناء علی الاتحاد علی ما زعم او لا یکون
متحدا معہ ولا موجودا بوجودہ فلا یکون ما یعرض للامر الاخص عارضا للجنس لابشرط شئی اصلا وکلام الشیخ انما ہو فیما یعرض
الجنس بعد صیرورتہ نوعا معینا اذ علی ہذا التقدیر لا یکون ما یعرض النوع عارضا للجنس اصلا لعدم الاتحاد بینہما وجودا
واما ثالثا فلانہ لو سلم کل ما ذکر فانما یجری فی موضوعات المسائل التی موضوع العلم ذاتی لہا واما اذا کان موضوع المسئلۃ
نوع العرض الذاتی لموضوع العلم فلا یجری فیہ لان مہیۃ الموضوع من حیث ہی ہی لیست متحدۃ مع نوع عرضہ الذاتی
بالذات فما یعرضہ بالذات لا یکون عارضا لہا بالذات واما رابعا فبانا سلمنا ان العوارض اللاحقۃ للشئی بواسطۃ الامر

الاخص اعراض ذاتية له لكن جعلها محمولات المسائل اما باعتبار انها اعراض ذاتية لنفس موضوع العلم فينبغي ان يجعل
موضوع المسئلة نفس موضوع العلم اذ لا معنى لجعل الاعراض الذاتية لشئ محمولة على شئ آخر والضا يكون المقصود متعلقا بمعرفة
حال الموضوع نفسه لا بمعرفة احوال انواعه فيكون المقصود فى كتاب الحيوان من الطبعي مثلا معرفة ثبوت قوة اللمس
لنفس الجسم لا للحيوان والضرورة تشهد بخلافه واما باعتبار انها اعراض ذاتية لموضوعات المسائل من جهة الخصوص
فهي بهذا الاعتبار اعراض غريبة بالقياس الى موضوع العلم فيعود الاشكال قهقرى هذا ما افاد خاتم الحكماء قدس سره مع
زيادة ما واما خامسا فلانك قد عرفت فيما سبق ان العوارض الذاتية لموضوع العلم لا يجب ان تكون محمولة عليه بالمواطاة
ولا ان تكون متحدة معه فى الوجود فالاحوال العارضة لها بالذات التى تحمل عليها فى المسائل او الاحوال العارضة لعوارضها
الذاتية الغير المحمولة عليها مواطاة كالعوارض الذاتية للزمان العارض للحركة العارضة للجسم لا يمكن ان تكون عوارض لطبيعة
الموضوع وان اخذت لا بشرط شئ فضلا عن ان تكون عوارض ذاتية لها فلا يمشى هذا الجواب فيما اذا كان موضوع
المسئلة العرض الذاتي الغير المحمول بالمواطاة على موضوع العلم او عرض العرض الذاتي كذلك ومحمولها عرض العرض
الذاتي المذكور كقولنا الوجود زائد فى مسائل الفلسفة وقولنا الزمان غير قار فى مسائل الطبعي فان هذه المحمولات ليست
عارضة لطبيعة موضوع العلم باى اعتبار اخذت وبالجملة فهذا الجواب لا يستاهل بفضل الاشتغال بالتوضيح والابطال
والوقت اعز من ان يضاع فى بسط ما فيه من وجوه الاختلال فاما ما اورد عليه بعض الشراح فى بعض تعليقاته من انه لو صح
لزم دخول العلوم الجزئية فى العلم الكلي اذ موضوع العلم الكلي اعم من موضوعات العلوم الجزئية والعوارض المبحوث عنها
فى العلوم الجزئية اعراض ذاتية للاخص والعوارض الذاتية للاخص عوارض ذاتية للاعم على ما ذكر المجيب فيكون العوارض
المبحوث عنها فى العلوم الجزئية اعراضا ذاتية لموضوع العلم الكلي فلزم دخول العلوم الجزئية فى العلم الكلي فمندفع اذ غاية
ما يلزم ان يكون العوارض المبحوث عنها فى العلوم الجزئية اعراضا ذاتية لموضوع العلم الكلي وذلك لا يستلزم دخول
العلوم الجزئية فى العلم الكلي لاختلاف الحيثية فى نظر الباحث فالعلم الكلي يبحث عما يعرض من حيث الوجود والعلوم
الجزئية تبحث عما يعرض من حيثيات اخر فلا يلزم ان يكون العوارض المبحوثة عنها فى العلوم الجزئية مبحوثة عنها فى العلم
الكلي وان كانت عوارض ذاتية لموضوع العلم الكلي وكذا ما اورده عليه خاتم الحكماء فى خواتيم شرحه من ان موضوع المسئلة
ان كان عرضا ذاتيا لموضوع العلم او نوعه او عرضه جاز ان يكون محمولها جنس الموضوع وفصله فكيف يكون ذلك المحمول عرضا
ذاتيا لطبيعة الموضوع وان اخذت من حيث هى هى لا لا بشرط شئ وذلك لان هذا الايراد لا يتوجه على المجيب اذ جوابه انما هو
عن الايراد القائل بان اعراض انواع الموضوع مثلا وبالجملة الاعراض الغريبة لموضوع العلم المبحوثة عنها فى المسائل

يبحث عنها في العلم مع انها ليست عوارض ذاتية لموضوعه وحاصل جوابه ان العوارض اللاحقة للشئ بواسطة الامر الاخص
عوارض ذاتية له من حيث هو هو لا لابشرط شئ واما الايراد بالمحمولات التي هي من اجناس الموضوع وفصوله فلا مساس له بالايراد
المذكور ولا بجوابه نعم هو ايراد على حياله على من يقصر البحث في العلم على العوارض الذاتية لموضوع العلم ولم يعمم البحث فيه لاحوال
المنسوبة اليه وقد ذكرنا ذلك الايراد في فواتح مبحث الموضوع ثم اعلم ان المجيب اورد على نفسه بانكم جعلتم العارض الذاتي
للامر الاخص عرضا ذاتيا للاعم نظرا الى اتحاد الاعم والاخص ولاشك ان الاتحاد من الطرفين فينبغي ان يكون العرض الذاتي
للاعم عرضا ذاتيا للاخص واجاب عنه بان هذا لا يجري في العارض الامر الاعم فان الاعم بوحدته المبهمة متحد مع الاخص لذاته
او بالعرض والاخص ليس كذلك فلم يكن لما يعرض الاخص بواسطة الاعم اختصاص بالاخص ولابد للعرض الذاتي من
الاختصاص وهذا في غاية السقوط لان الاختصاص غير مشروط في العرض الذاتي فلو وجب بحكم الاتحاد ان يكون ما يعرض
الاخص بالذات عرضا ذاتيا للاعم وجب ايضا بحكم الاتحاد ان يكون ما يعرض الاعم بالذات عرضا ذاتيا للاخص وان لم يكن
مختصا به وبالجملة فسخافة هذا الجواب اظهر من ان يخفى ومفاسده اكثر من ان تحصى **قوله** فيجوز ان لا يتجاوز الى الافراد ما يعرض
الطبيعة من حيث هي لا يجب ان يعرض الافراد كصلوح الطبيعة لان تقع موضوع المهملة وكالوجوب العارض لطبيعة احد
النقيضين لا بعينه مع امكان كل منهما بخصوصه وما يتوهم من ان كل ما هو لازم للطبيعة من حيث هي لازم للفرد باطل لا يلتفت
اليه فالعارض الذاتي للطبيعة من حيث هي يجوز ان لا يتجاوز الى الافراد لكن هذا القسم من العرض الذاتي لا يبحث عنه
في العلوم لان المسائل هي القضايا المحصورة **قوله** او من حيث هي سارية في الافراد كلا او بعضا هذا هو الجواب الثاني
الذي تكلفه بعض المتاخرين لدفع الاشكال الوارد على قصر البحث في العلم على العوارض الذاتية لموضوعه اعني الاشكال
الذي ذكرناه في الدرس السابق وحاصله ان موضوع العلم هو الطبيعة من حيث انها سارية في الافراد كلا او بعضا فمن العوارض
الذاتية ما يكون عارضا لطبيعة الموضوع من حيث انها سارية في جميع الافراد كالتحيز العارض لطبيعة الجسم الطبعي الذي هو موضوع
للحكمة الطبعية ومنها ما يعرض لطبيعة الموضوع من حيث انها سارية في بعض الافراد كقوة اللمس العارضة للجسم الطبعي من حيث
سريانه في بعض الافراد اعني الحيوان فما يعرض الاخص بالذات عارض بالذات لطبيعة الاعم السارية في بعض الافراد فهو
عرض ذاتي للاعم فالبحث في العلم انما يقع عن العوارض الذاتية لموضوعه وهذا الجواب كالجواب الاول في غاية الوهن
والسخافة اما اولا فلانه اما ان يراد بالطبيعة السارية في بعض الافراد الطبيعة السارية في بعض الافراد الخاصة بخصوصها
فلا يخفى انها عين الاخص فان طبيعة الجسم السارية في الحيوان بخصوصه نفس الحيوان فما يعرضها بالذات انما يكون عرضا
ذاتيا للاخص بما هو اخص لا للاعم فيكون بالقياس الى الاعم عرضا غريبا فبقي الاشكال كما كان واما ان يراد بها الطبيعة

المطلقة السارية فی بعض الافراد ای بعض کان فلا یخفی ان ما یعرض الاخص بخصوصه بالذات لا یکون عارضا للطبیعة المطلقة السارية فی بعض الافراد لا بخصوصه الا بعد تخصیصها فی ضمن ذلک الاخص بخصوصه فیکون عرضا غریبا بالقیاس الیها کما عرفت فیما سبق فیبقی الاشکال بحاله واما ثانیا فلان ہذا الجواب لا یتمشی فی العوارض الذاتية الغیر المحمولة بالمواطاة علی انواع الاعراض الذاتية لموضوع العلم الغیر المحمولة علیه بالمواطاة فانہا یبحث عنہا فی العلم مع انہا لیست عارضة لطبیعة موضوع العلم اصلا لا من حیث انہا ساریة فی الافراد کلا او بعضا ولا من حیث انہا ساریة فی الافراد بعضا فاما ما اورد بعض الشراح علی ہذا الجواب من انه یستلزم دخول العلوم الجزئیة فی العلم الکلی اذ العوارض اللاحقة بالذات لموضوعات العلوم الجزئیة علی ہذا التقدیر عارضة بالذات لطبیعة موضوع العلم الکلی من حیث سریانہا فی الافراد بعضا فساقط اذ لا یلزم مما ذکره المجیب الا ان یکون العوارض الذاتية لموضوعات العلوم الجزئیة اعراضا ذاتية لموضوع العلم الکلی لا ان یکون تلک العوارض مبحوثة عنہا فی العلم الکلی لاختلاف حیثیة البحث فلا یلزم دخول العلوم الجزئیة فی العلم الکلی وکذا ما اورد البعض الآخر من ان حیثیة السریان فی الافراد کلا او بعضا اما تعلیلیة او اطلاقیة او تقییدیة علی الاولین فالموضوع الطبیعة من حیث ہی ہی والقضیة المنعقدة منہا ہی المہملة والقضایا المستعملة فی العلوم لا محالة محصورات وایضا علی ہذا التقدیر یرجع ہذا الجواب الی الجواب الاول وعلی الثالث فاما ان یراد بہذا المرکب التقییدی فذلک لا یصح ان یکون موضوعا للعلم او یراد مرتبة من الماہیة موجودة فی الذہن او فی الخارج فیکون القضایا المعقودة بہا شخصیة فلا تکون مسائل للعلوم الحقیقیة وذلک لان الطبیعة قد تعتبر من حیث ہی ہی وہی بہذا الاعتبار موضوع للمہملة القدمائیة وقد تعتبر من حیث العموم والاطلاق وہی بہذا الاعتبار موضوع للطبیعة وہی بہذا الاعتبار لا یسری الیہا احکام الافراد وقد تعتبر من حیث انطباقہا علی الافراد وسریانہا فیہا وہی بہذا الاعتبار حاملة لاحکام الافراد وموضوع للقضایا المحصورة ومہملة المتاخرین وہذه المرتبة ہی المرادة بالطبیعة من حیث انہا ساریة فی الافراد کلا او بعضا وہذا المرکب التقییدی عنوان لہذه المرتبة فلا یکون القضایا المعقودة منہا شخصیات ولا مہملات قدمائیة بل محصورات او ما فی حکمہا واعلم ان المجیب قد استشہد علی ما زعم بما قال المعلم الثانی فی تعلیقاته من ان العلم الطبیعی له موضوع یشتمل علی جمیع الطبیعیات ونسبته الی ما تحته نسبة العلوم الکلیة الی العلوم الجزئیة وذلک الموضوع ہو الجسم بما ہو متحرک او ساکن والمبحوث عنه فیه ہو العوارض اللاحقة من حیث ہو کذلک لا من حیث ہو جسم فلکی او عنصری ثم النظر فی الاجسام الفلکیة والاسطقسية نظر اخص ویتبع ذلک النظر فیما ہو اخص منه وہو النظر فی الاجسام الاسطقسية ماخوذة مع المزاج وما یعرض لہا من حیث ہی کذلک ثم یتبع ذلک النظر فیما ہو اخص منه وہو النظر فی النبات والحیوان وہناک یختم العلم الطبیعی فتخیل ہذا القائل ان مراد الفارابی بقوله یشتمل علی جمیع الطبیعیات

هو مرتبة طبيعة الجسم لا لا بشرط شئ او الطبيعة السارية فی الافراد وانت تعلم ان الفارابی برا ء مما توهم بل مراده ان للطبعی
موضوعا مشتملا علی جمیع الطبعیات وهو الجسم لا بشرط شئ لانه یصدق علی انواعه ثم بین طریق البحث فذکر انه یبحث عن الاحوال
العامة للجسم ثم عن احوال الاجسام الفلکیة والاسطقسیة ثم عن احوال الکائنات والمزاج ثم عن احوال النبات والحیوان
فهو تصریح منه بان العلم باحث عن العوارض الذاتیة للجسم ولانواعه علی ما اسلفنا فیما مر **قوله** بواسطة فی العروض اعلم ان
الواسطة قد تکون واسطة للعلم ای علة للتصدیق بثبوت المحمول للموضوع ویقال لها الواسطة فی الاثبات وهذه الواسطة
لا تتحقق فی البدیهیات بل انما تتحقق فی النظریات الکسبیة وقد یطلق الواسطة علی امر یکون متصفا بصفة حقیقة وینسب
تلک الصفة الی امر آخر لعلاقة له مع ذلک الامر کالسفینة المتصفة بالحرکة بالذات فهی واسطة فی عروض الحرکة لجالسها فیکون
هناک عارض واحد ثابت للواسطة بالذات منسوب الی ذی الواسطة بالعرض ویسمی هذه الواسطة بالواسطة فی العروض
وقد یطلق الواسطة علی ما یکون علة لاتصاف شئ بصفة بان یکون ذلک الشئ متصفا بتلک الصفة حقیقة وبالذات ویکون
تلک الواسطة علة لاتصافه بها ویسمی هذه الواسطة بالواسطة فی الثبوت وهی علی قسمین الاول ما یکون الواسطة وذو الواسطة
کلاهما متصفین بالذات بتلک الصفة فیکون للصفة فردان احدهما قائم بالواسطة والآخر قائم بذی الواسطة لکن قیام فرد
منها بذی الواسطة یکون بسبب قیام فرد منها بالواسطة کالید فان قیام الحرکة بها سبب لقیام الحرکة بالمفتاح والثانی ما
لا یکون الواسطة متصفة بالصفة اصلا ویکون لها حظ من العلیة کالصباغ الذی هو واسطة فی اتصاف الثوب بالصبغ
اذا عرفت هذا فاعلم انهم قد فسروا العرض الذاتی بما یلحق الشئ لذاته او بواسطة امر مساو له فاختلف فی ان المراد بالواسطة
المنفیة فی القسم الاول المثبتة فی القسم الثانی ایة واسطة من هذه الوسائط فقال البعض ان المعتبر فی القسم الثانی
اثبات الواسطة فی الثبوت بشرط کونها مساویة وفی القسم الاول نفیها مطلقا واورد علیه ان محمولات المسائل لما کانت
عوارض ذاتیة لموضوعاتها کانت اما من القسم الاول فلا یکون فی ثبوتها لموضوعاتها واسطة واما من القسم الثانی فیکون
فی ثبوتها لها واسطة مساویة وما لا واسطة فی ثبوته للموضوع ضروری الثبوت له وکذا ما یکون الوسط فیه مساویا للموضوع
اذ الوسط المساوی ایضا عرض ذاتی للموضوع فهو اما لاحق لذاته او لما یساویه وعلی الثانی ینتهی الی ما لذاته فیکون بالآخرة
ضروریا فیلزم ان ینحصر المسائل فی الضروریة وقد عجب بعض الشراح حیث فهم من الضروری معنی البدیهی فاجاب
عن هذا الایراد بان ثبوت ما لا وسط فی ثبوته لشئ لا یجب ان یکون ضروریا بل ربما یکون نظریا کثبوت الجوهر للنفس مع انه
جنس لها وقد غفل هذا المجیب عن ان مقصود المورد انه علی هذا التقدیر ینحصر المسائل فی القضایا الضروریة ولا یکون مسئلة
وجودیة او ممکنة ولا ریب فی اللزوم ولا فی بطلان اللازم وذهب الشارح اقتداء ببعض اجلة الی ان الواسطة المنفیة فی

القسم الاول ہی الواسطة فی العروض واحد قسمی الواسطة فی الثبوت وہو مایکون الواسطة وذو الواسطة کلاہما معروضین
حقیقیین للصفة والواسطة المثبتة فی القسم الثانی احدی الواسطتین المنفیتین فی القسم الاول بشرط ان یکون الواسطة
متحدة مع الموضوع بالذات او بالعرض فعلی رائہ یکون مایعرض الشئ بواسطة الامر الاعم او بواسطة الامر الاخص عرضا ذاتیا
اذ لم یشترط التساوی الواسطة معہ واہمل شرط التساوی مع اشتہارہ وکونہ منصوصا علیہ فی کلام ائمتنا الذین ہلک فی
التقلید لہم وقد افضی ہذا الاہمال الی اہمال ماتفوہ بہ فی ہذا المقام وسنعود الی تفضیحہ فی الدرس المستقبل انشاء اللہ تعالی
وذہب بعض المتاخرین الی ان الواسطة المنفیة فی القسم الاول ہی الواسطة فی العروض واحد قسمی الواسطة فی الثبوت
وہو مایکون کل من الواسطة وذی الواسطة معروضین حقیقیین للصفة والواسطة المثبتة فی القسم الثانی احدہما بشرط التساوی
صدقا او تحققا وہذان الرایان ایضا باطلان فان الصفة اذا کانت عارضة للشئ حقیقة کانت من اعراضہا الذاتیة وان کانت
عروضہا للشئ حقیقة بواسطة امر مباین متصف بفرد آخر من نوع تلک الصفة بالذات اذ عروض فرد من نوع تلک الصفة بواسطة
مباینة للشئ لا یقدح فی کون فرد من نوعہا عارضا للشئ حقیقة فلا وجہ لاخراج مثل ذلک العارض عن العوارض الذاتیة
للشئ والیہ فقد بحث فی کتاب النفس عن العلم العارض لہا مع کونہ عارضا لہا بواسطة العقل الفعال مع ان العلم
علی ہذین الرائین لایکون من العوارض الذاتیة للنفس لانہ لیس عارضا لہا بالذات ولا بواسطة متحدة معہا بالذات
او بالعرض ولا بواسطة مساویة لہا صدقا او تحققا ہذا وسنتکلم علی اشتراط الشارح اتحاد الواسطة مع الموضوع بالذات
او بالعرض واہماله شرط التساوی وعلی تعمیم التساوی الذی اشترطہ ہذا البعض عن التساوی بحسب الصدق والتساوی
بحسب التحقق فی مستانف الدرس انشاء اللہ تعالی وذہب السید المحقق قدس سرہ الی ان الواسطة المنفیة فی القسم
الاول ہی الواسطة فی العروض فقط والواسطة المثبتة فی القسم الثانی ہی الواسطة فی العروض بشرط التساوی فعلی
رائہ یکون مایعرض الشئ لا بواسطة اصلا او بواسطة فی الثبوت سواء کانت الواسطة سفیرا محضا ای لایکون معروضا
لذلک العارض اصلا او کانت ہی ایضا معروضة لہ من القسم الاول من الاعراض الذاتیة ای من الاعراض
الاولیة للشئ فان ہذا القسم من الاعراض الذاتیة قد یخص باسم العرض الاولی قال الشارح فی
بعض تعلیقاتہ ہذا لیس بصواب لان العارض بواسطة الجزء الاعم لیس عرضا ذاتیا عندہم فضلا
عن ان یکون عرضا اولیا وکذا العارض للامر المباین اذا لم یکن ذلک المباین واسطة فی العروض کالحرارة العارضة
للماء بواسطة النار فان النار لیست واسطة فی عروض الحرارة للماء وان کانت واسطة فی ثبوتہا لہ انتہی وانت تعلم ان
العارض ... بواسطة المباین واسطة فی عروضہ للشئ کالحرکة العارضة لجالس السفینة بواسطة السفینة فہو لیس

ے الکان المباین واسطة آہ

عرضا ذاتيا للشئ قطعا لانہ لیس عارضا لہ لذاتہ ولا بواسطة مساوية لہ وان كان المباين واسطة فی ثبوتہ للشئ حقيقة كالعلم
الثابت للنفس الناطقة بواسطة المبدء الفياض فلا ضير فی كونہ عرضا ذاتيا بل عرضا اوليا للشئ لما عرفت و ای باعث
علی اخراجہ عن الاعراض الذاتية او الاعراض الاولية واما الحرارة العارضة للماء بواسطة النار فالوجہ فی عدم كونها عرضا
ذاتيا للماء ليس هو كون النار واسطة فی ثبوتها لہ حتی يظن ان ما يعرض الشئ بواسطة فی الثبوت مباينة للشئ لا يكون
عرضا ذاتيا لہ بل الوجہ ان الحرارة عارضة للماء بواسطة فی العروض غير مساوية لہ اعنی الجسم العنصری فعدم كونها عرضا ذاتيا
للماء انما هو لعموم الواسطة فی العروض وفقد شرط التساوی ولو سلم ان الحرارة عارضة للماء حقيقة بواسطة فی الثبوت
وهی النار فلا باس فی ارتكاب كونها عرضا ذاتيا للماء قال الصدر الشيرازی فی حواشی حكمة الاشراق حاصلہ ان العرض
الذاتی ما لا وسط لہ فی العروض وان كان لہ واسطة فی الثبوت كالسخونة العارضة للماء بواسطة النار فيجوز البحث عنها فی
العلم الباحث عن احوالہ هذا كلامہ اما العارض للشئ بواسطة جزئہ الاعم فان اريد بہ العارض لہ بواسطة جزئہ الاعم الغير المتحد
معہ فی الوجود فاما ان يكون هناك عارض واحد يكون عارضا للجزء الاعم ولا يكون عارضا للشئ حقيقة بل ينسب اليہ تجوزا
فيكون الجزء الاعم واسطة فی العروض فلا يلزم كون مثل هذا العارض عرضا اوليا ولا عرضا ذاتيا اذ المعتبر فی العرض الاولی
نفی الواسطة فی العروض وفی القسم الثانی من العرض الذاتی تحقق الواسطة فی العروض بشرط التساوی وكلاهما منتفيان
فيما يكون الجزء الاعم واسطة فی العروض او يكون هناك عارضان مستقلان يكون احدهما قائما بالجزء الخارجی الاعم والآخر
قائما بالكل الذی هو اخص فعلی هذا التقدير يكون عارض الاخص عارضا لہ حقيقة ومن اعراضہ الذاتية الاولية واما عارض
الاعم فلا يكون عرضا ذاتيا للاخص ولا عرضا اوليا لہ وان اريد بہ العارض للاخص بواسطة جزئہ الذهنی الاعم المتحد معہ
فی الوجود كالحركة الارادية العارضة للانسان بواسطة الحيوان فلا ريب فی انہ عارض بالذات للاعم وبالعرض للاخص
لكن الاعم واسطة فی عروضہ للاخص لا انہ واسطة فی الثبوت اذ خصوصية الخاص ملغاة فی عروض مثل هذا العارض
فلتحقق الواسطة فی العروض وعمومها من ذی الواسطة لا يكون مثل هذا العارض من الاعراض الاولية للاخص
ولا من عوارضہ الذاتية ومن ههنا سقط ما توهم الشارح فی بعض تعليقاتہ من ان الواسطة فيما اذا كان الواسطة وذو الواسطة
كلاهما موصوفين حقيقة بالصفة اذا كانت ذاتية لذی الواسطة ای جنسا لها او فصلا لها مثلا يكون للصفة وجود واحد
وقيام واحد بالواسطة وبذی الواسطة كليهما بالذات لاتحاد الجنس والفصل مع النوع بالذات وذلك الانہ ان لوحظ جهة
اتحاد الجنس والفصل مع النوع يكون هناك معروض واحد وعارض واحد لہ عروض واحد فلا يكون هناك واسطة وذو
واسطة وان لوحظ جهة التغاير فالكانت الصفة قائمة بالنوع بالذات فان لم تكن منسوبة الی الجنس والفصل اصلا

كالنوعية العارضة للنوع فلا يكون الجنس والفصل موصوفين بتلك الصفة اصلا فلا يتحقق في مثل تلك الصورة واسطة اصلا لا واسطة في الثبوت ولا واسطة في العروض وان كانت منسوبة الى الجنس والفصل ايضا كالضحك القائم بالانسان بالذات المنسوب الى الحيوان والناطق ايضا والحركة الارادية القائمة بالانسان مثلا فان كانت طبيعة الجنس او الفصل من حيث هي هي موصوفة بتلك الصفة بالذات كانت هناك صفتان موجودتان بوجودين احدهما قائمة بالنوع بالذات والاخرى قائمة بالجنس او الفصل فلا يكون العارض واحدا وان لم يكن طبيعة الجنس او الفصل من حيث هي هي موصوفة بتلك الصفة بالذات كما في نحو الضحك القائم بالانسان بالذات فان طبيعة الحيوان او الناطق بما هي هي ليست موصوفة بالذات كانت الصفة عارضة بالذات للنوع وبالعرض للجنس او الفصل ويكون النوع ح واسطة في العروض لا واسطة في الثبوت ولو كانت الصفة قائمة بالجنس او الفصل بالذات فان لم تنسب الى النوع اصلا كالجنسية العارضة للحيوان والفصلية العارضة للناطق فلا يكون النوع موصوفا بتلك الصفة اصلا فلا يتحقق هناك واسطة اصلا وان نسبت الى النوع فان كانت طبيعة النوع موصوفة بالذات بتلك الصفة يكون هناك صفتان احدهما قائمة بالجنس او الفصل والاخرى قائمة بالنوع فلا يكون الصفة واحدة وان لم يكن كذلك كان الجنس او الفصل واسطة في عروض تلك الصفة للنوع كما في نحو الحركة الارادية فانها قائمة بالذات بالطبيعة الحيوانية وانما ينسب قيامها الى الطبيعة الانسانية لتحقق الطبيعة الحيوانية في ضمنها فلا يكون هناك واسطة في الثبوت هذا فقد بان ان ما ذكره السيد المحقق هو الحق واما توجيه الشارح كلامه بانه ماول بان المراد بالواسطة في العروض المنفية في القسم الاول من العرض الذاتي المثبتة في القسم الثاني منه ما يعم الواسطة في الثبوت بالنحو الاول من قسميها فاحسان منه على السيد المحقق من دون امتنان منه فافهم **قوله** او الاثبات نسخ الشرح ههنا مختلفة ففي بعضها العبارة هكذا بواسطة في العروض او الاثبات بان يكون كل منهما معروضا حقيقيا له وفي بعضها هكذا بواسطة في العروض او احد قسمي الواسطة في الثبوت وهو ان يكون كل منهما معروضا حقيقيا له ومراده بالواسطة في الاثبات هو الواسطة في الثبوت قال في الحاشية قد عبرت عنها في النسخة بالواسطة في الاثبات فتركتها وغيرت الى هذه العبارة لانها كانت مخالفة لاصطلاح الجمهور انتهى **قوله** بشرط ان يكون المشهور ان العرض الذاتي للشئ ما يعرضه لذاته او بواسطة مساوية له والظاهر ان المراد بالتساوي التساوي بحسب الصدق والبعض عمم التساوي فقال او بواسطة مساوية له صدقا وتحققا وهذا فاسد لان المساوي للشئ تحققا يجوز ان يكون مباينا له منفصلا عنه مثلا زمانه وجودا وعدما فعوارضه لا تكون عوارض ذاتية للشئ بل انما هي عوارض لامر مباين عنه والحق ان المراد بالواسطة المساوية الواسطة المساوية له تحققا الغير المنفصلة عنه سواء كانت مساوية له صدقا ايضا او لم تكن كذلك فالاتصال العارض للحركة بواسطة الزمان

اوالكون والفساد العارضان لكل من العناصر بواسطة صورته النوعية من الاعراض الذاتية للحركة وكل من العناصر مع ان الزمان ليس مساويا للحركة صدقا وكلا من الصور النوعية ليس مساويا للجسم العنصري الذي هو جزء منه صدقا فتعميم المساواة بحيث يشتمل المباين المتلازم وجودا وعدما ليس لسديد كما ان تخصيص المساواة بالمساواة بحسب الصدق ليس بصحيح واما الشارح فقد اهمل شرط التساوي وشرط ان يكون الواسطة متحدة مع ذي الواسطة بالذات او بالعرض فيلزم عليه ان يكون ما يعرض الشئ لامر اعم منه او اخص منه عرضا ذاتيا للشئ مع انهم قد اجمعوا على انه عرض غريب والعجب ان الشارح نفسه قد اورد على السيد المحقق فيما نقلنا عنه في الدرس السابق بان ما يعرض الشئ لجزئه الاعم ليس عرضا ذاتيا له مع انه يلزم عليه ان يكون ما يعرض الشئ لجزئه الاعم المتحد معه بالذات عرضا ذاتيا للشئ ولعله استهواه انه راى ان العلم قد يبحث عما يعرض موضوعه بواسطة الاخص مع انه ليس عارضا له لذاته ولا بواسطة ما يساويه فظن ان تساوي الواسطة غير مشروط وانما المشروط هو اتحاد الواسطة مع ذي الواسطة بالذات او بالعرض وانت تعلم انه لو كان العارض للشئ بواسطة الامر الاخص عرضا ذاتيا ولم يكن تساوي الواسطة مشروطا في العرض الذاتي لم يحتج في جعله من العوارض الذاتية للشئ الى القول بكون المعروض الطبيعة من حيث هي هي لا بشرط شئ والطبيعة السارية في الافراد كلا او بعضا اذ على هذا التقدير يكون ما يعرض الشئ بواسطة الاخص عرضا ذاتيا له بلا كلفة ولا يحتاج الى مثل هذه التكلفات البارزة السخيفة وايضا فما يعرض الاعم والاخص بالذات عرض ذاتي للاعم او الاخص بالذات ولا وجه لعده من العوارض الذاتية للشئ واما ما يعرض الشئ بواسطة المساوي فهو وان كان من عوارض المساوي بالذات الا انه يعد من احوال الشئ لاجل الارتباط الذي بينه وبين مساويه واما ان العلم يبحث عما يعرض موضوعه بواسطة الامر الاخص فقد مر الكلام عليه فيما سبق والجواب عنه بارتكاب ان المعروض هي الطبيعة من حيث هي هي او الطبيعة من حيث انها سارية في الافراد كلا او بعضا كما ارتكبه بعض المتاخرين وتبعه الشارح ليس مبنيا على تجويز كون ما يعرض الشئ لامر اخص عرضا ذاتيا له بل حاصله يرجع الى ان ما يظن عارضا للشئ بواسطة الاخص ليس عارضا له بواسطة الاخص وبالجملة فكلام الشارح في هذا المقام مختل غاية الاختلال وهذا آفة التقليد والانتحال

قوله متحدة معه بالذات او بالعرض قال في الحاشية هذا الشرط مبني على اخذ وحدة العارض بالشخص لامتناع عروضه لمعروضين متمائزين بحسب الوجود وان اعتبر طبيعة العارض من حيث هي هي مع عزل النظر عن الخصوصية فلا حاجة الى هذا الشرط والحق الافتقار اليه لاخراج العارض بواسطة امر مباين اذا كان معروضا حقيقيا لفرد منه كعروض الحرارة للماء حقيقة بواسطة النار فتامل انتهى اعلم ان العارض في صورة الواسطة في العروض يكون واحدا بالشخص قطعا يكون معروضه اولا وبالذات هو الواسطة وثانيا وبالعرض هو ذو الواسطة سواء كانت الواسطة متحدة مع ذي الواسطة

کالتعجب العارض للانسان بالذات وللکاتب المتحد معہ بالعرض بالعرض وکالضحک العارض للانسان بالذات
وللکاتب المتحد معہ بالعرض بالعرض وکالضحک العارض للانسان بالذات وللحیوان المتحد معہ بالذات بالعرض اولم
تکن متحدۃ معہ کالحرکۃ العارضۃ للسفینۃ اولا وبالذات وللجالس فیہا ثانیا وبالعرض فہناک حرکۃ واحدۃ قائمۃ بالذات
بالسفینۃ منسوبۃ بالعرض الی الجالس فالعارض للشئ بواسطۃ فی العروض انما یکون عرضا ذاتیا لہ اذا کانت الواسطۃ
متحدۃ معہ بالذات او بالعرض ومساویۃ لہ فانہا ان کانت مباینۃ لہ یکون العارض من احوال المباین حقیقۃ وان کانت
اعم منہ او اخص منہ یکون العارض من احوال الاعم والاخص فلا یکون من العوارض الذاتیۃ للشئ فلا بد فی عد العارض
للشئ بواسطۃ فی العروض من العوارض الذاتیۃ لہ من اخذ شرط اتحاد الواسطۃ معہ ومساواتہا ایاہ واما العارض فی صورۃ
الواسطۃ فی الثبوت بالنحو الاول ای فیما یکون الواسطۃ وذو الواسطۃ کلاہما معروضین حقیقیین للعارض فلا یمکن ان
یکون واحدا بالشخص اذ للعارض ہناک وجودان وقیامان بالذات احدہما القیام بالواسطۃ والثانی القیام بذی الواسطۃ
فلا یمکن فی تلک الصورۃ وحدۃ العارض بالشخص بل یکون المعتبر ہناک طبیعۃ العارض مع عزل النظر عن الخصوصیۃ
وعلی ہذا التقدیر الیضر یجب اخذ شرط اتحاد الواسطۃ مع ذی الواسطۃ علی رائی الشارح لان المعتبر عندہ فی العرض الذاتی
الاولی عدما والعرض الذاتی الغیر الاولی وجودا ہو الواسطۃ فی العروض والقسم الاول من الواسطۃ فی الثبوت فلو لم
یکن الواسطۃ متحدۃ مع ذی الواسطۃ کانت مباینۃ لہ وما یعرض الشئ بواسطۃ المباین لیس عرضا ذاتیا عندہ فلا بد
من اخذ ہذا الشرط لاخراج ما یعرض الشئ بواسطۃ فی الثبوت مباینۃ لہ عن العرض الذاتی علی رایہ اذا عرفت ہذا فاعلم
ان کلامہ فی الحاشیۃ لیس تحتہ معنی لان قولہ فی الشرح بشرط ان یکون الواسطۃ متحدۃ معہ بالذات او بالعرض اما
ان یکون متعلقا بکلتا الواسطتین ویکون المعنی ان العوارض الذاتیۃ ہی الامور الخارجۃ العارضۃ للشئ بواسطۃ فی
العروض بشرط اتحادہا مع ذلک الشئ او احد قسمی الواسطۃ فی الثبوت بشرط اتحادہا معہ فلا شک فی ان ہذا الشرط محتاج
الیہ فی صورتی الواسطتین ای الواسطۃ فی العروض والواسطۃ فی الثبوت لاخراج ما یعرض الشئ بواسطۃ المباین سواء
کان ذلک المباین واسطۃ فی العروض کالسفینۃ التی ہی واسطۃ فی عروض الحرکۃ للجالس فیہا او واسطۃ فی
الثبوت کالنار التی ہی واسطۃ فی ثبوت الحرارۃ للماء فعلی ہذا التقدیر لا معنی لقولہ فی الحاشیۃ ہذا الشرط مبنی علی اخذ
وحدۃ العارض بالشخص لامتناع عروضہ لمعروضین متمایزین بحسب الوجود لان العارض فی صورۃ الواسطۃ فی العرض
یکون واحدا بالشخص وان کان الواسطۃ وذو الواسطۃ متمایزین بحسب الوجود ومتباینین صدقا وتحققا ولا امتناع فی
عروض عارض واحد بالشخص لامر بالذات ولامر آخر مباین لہ متمیز عنہ فی الوجود متعلق بہ نحوا من التعلق بالعرض

كعروض الحركة الواحدة بالتشخص للسفينة بالذات وللجالس فيها بالعرض وايضاً لا محصل على هذا التقدير لقوله وان اعتبر طبيعة العارض
من حيث هي هي مع قطع النظر عن الخصوصية فلا حاجة الى هذا الشرط فقد عرفت ان هذا الشرط محتاج اليه في صورتي الواسطتين
سواء اعتبر وحدة العارض بالتشخص او اعتبر طبيعة العارض من حيث هي هي ولو فرض ان هذا الشرط غير محتاج اليه فلا وجه
لتخصيص عدم الحاجة اليه بما اذا اعتبر طبيعة العارض من حيث هي هي وايضاً لا وجه على هذا التقدير لقوله والحق الافتقار
اليه لاخراج العارض بواسطة امر مباين اذا كان معروضاً حقيقياً لفرد منه الى آخره اذ هذا الشرط كما انه محتاج اليه لاخراج
العارض بواسطة امر مباين اذا كان واسطة في الثبوت بالنحو الاول كذلك هو محتاج اليه لاخراج العارض بواسطة
مباين اذا كان واسطة في العروض واما ان يكون متعلقاً باحد قسمي الواسطة في الثبوت فقط فح يبقى الواسطة في
العروض بلا شرط فيلزم ان يكون العارض بواسطة المباين اذا كان واسطة في العروض داخلاً في العرض الذاتي
وليس كذلك وايضاً على هذا التقدير لا يستقيم قوله في الحاشية هذا الشرط مبني على اخذ وحدة العارض بالتشخص اذ قد بينا
فيما سبق ان العارض في القسم الاول من الواسطة في الثبوت لا يمكن ان يكون واحداً بالشخص سواء كانت الواسطة
مباينة لذي الواسطة او متحدة معه بالذات او بالعرض فلا احتمال لوحدة العارض بالشخص على هذا التقدير ولو بني على
ما توهم في بعض تعليقاته من ان الواسطة في الثبوت اذا كانت متحدة بالذات مع ذي الواسطة يكون هناك عارض
واحد بالشخص فمع ان المبنى فاسد كما عرفت لا يصح على هذا قوله متحدة معه بالذات او بالعرض اذ على تقدير الاتحاد بالعرض
بين الواسطة في الثبوت وبين ذي الواسطة لا يمكن وحدة العارض بالشخص على رائه ايضاً فتامل ثم بعد اللتيا والتي
كلامه في الحاشية يدل على انه ان اخذ وحدة العارض بالشخص فهذا الشرط محتاج اليه وان اعتبر طبيعة العارض
من حيث هي هي مع قطع النظر عن الخصوصية فلا حاجة اليه وليس لهذا الكلام معنى محصل لانه ان اخذ وحدة العارض
بالشخص فاخذ وحدة العارض بالشخص مغن عن اعتبار هذا الشرط اذ العارض الواحد يمتنع عروضه لمعروضين متمايزين
بحسب الوجود وان اعتبر طبيعة العارض من حيث هي هي فلا بد من اعتبار هذا الشرط لاخراج العارض للمباين ثم لا
يخفى انه لو لم يعتبر هذا الشرط لزم ان يكون جميع عوارض الشئ اعراضاً ذاتية له اذ كل عارض لشئ اما عارض له بذاته او بواسطة
في العروض او بواسطة في الثبوت وكل من هذه الاقسام يصدق عليه تعريف العرض الذاتي اذا لم يعتبر فيه هذا الشرط
على ما ذكره الشارح ثم ما اورده في تمثيل العارض للشئ لاجل مباين يكون واسطة في الثبوت اعني قوله في الحاشية
كعروض الحرارة للماء حقيقة بواسطة النار ليس لسديد اذ قد عرفت ان الحرارة عارضة للماء بواسطة الجسم العنصري الذي هو
اعم من الماء وهي واسطة في العروض وقد مثله الشارح في بعض تعليقاته لعروض اللون العارض للجسم بواسطة السطح

وہذا ایضاً غیر صحیح لان الموصوف باللون حقیقۃ وبالذات ہو السطح واما الجسم فلا یتصف باللون حقیقۃ انما یتصف بہ بالعرض والسطح واسطۃ فی عروض اللون للجسم ولیس ہناک لونان احدہما قائم بالسطح حقیقۃ والثانی قائم بالجسم حقیقۃ حتی یکون السطح واسطۃ فی ثبوت اللون للجسم ومن العجائب ما اوردہ بعض الشراح علی ہذا التمثیل من ان السطح لیس مباینا للجسم فی التحقق وانت تعلم ان السطح عند المشائین عرض موجود فی الجسم بوجود غیر وجود الجسم فلا معنی لعدم کونہ مباینا للجسم فی التحقق ولعلہ تخیل ان المباین للشئ ما یکون منفصلا عنہ والسطح قائم بالجسم لا منفصل عنہ فلیس مباینا لہ وہذا تخیل عجیب اذ المباین ہہنا مقابل للمتحد فی الوجود وان بنی کلامہ علی نفی وجود الاطراف اعنی السطح والخط والنقطۃ فی الخارج فکان ینبغی ان یقول فی الایراد اللون غیر قائم بالسطح لعدم وجودہ فی الخارج لا ان یقول ان السطح لیس مباینا للجسم فی التحقق ثم قال ہذا القائل المثال الصحیح المحسوسیۃ العارضۃ للجسم او المقدار بواسطۃ الضوء وانت تعلم ان المحسوسیۃ لیست عارضۃ للجسم بالذات بل عارض للسطوح بواسطۃ الضوء فالمثال الصحیح العلم العارض للنفس الناطقۃ بواسطۃ العقل الفعال فافہم **قولہ** وان لا یکون اعم من موضوع العلم لان الواسطۃ اذا کانت اعم من موضوع العلم یکون ما یعرضہ بواسطتہا عرضا غریبا لہ فیکون البحث عنہ خروجا عن العلم وما قیل من ان ہذا الشرط انما یحتاج الیہ اذا لم یجز البحث فی العلم عن العرض الغریب لموضوعہ ویرجع محمولات المسائل الی الاعراض الذاتیۃ لنفس موضوع العلم واما اذا جوز البحث فی العلم عن الاعراض الغریبۃ لہ ولم یحتج الی ارجاع البحث فی العلم الی اعراضہ الذاتیۃ فلا حاجۃ الیہ فی غایۃ السقوط لان من یجوز البحث فی العلم عن الاعراض الغریبۃ لموضوعہ انما یجوز البحث فیہ عن العوارض الذاتیۃ لانواع موضوعہ او لاعراضہ الذاتیۃ او لانواع اعراضہ الذاتیۃ کما عرفت مفصلا فیما سبق والبحث عنہا فی العلم لیس خروجا عن العلم ولا یجوز البحث عن الاعراض الغریبۃ مطلقا فلا یجوز عندہ البحث عن العوارض اللاحقۃ للموضوع بواسطۃ الامر الاعم لانہ یستلزم الخروج عن العلم فہذا الشرط محتاج الیہ علی کل تقدیر **قولہ** او لا بواسطۃ شئ منہا ہذا القسم من العرض الذاتی قد یخص باسم العرض الاولی والمعتبر فیہ عند الشارح نفی کل من الواسطۃ فی العروض والنحو الاول من الواسطۃ فی الثبوت ای ما یکون الواسطۃ وذو الواسطۃ کلاہما معروضین حقیقیین وقد عرف الحق فی ذلک من ان المعتبر ہو نفی الواسطۃ فی العروض فقط فتذکر **قولہ** فیجوز ان یکون قال فی الحاشیۃ کعروض الجنس للفصل المقسم وبالعکس اذ کل منہا عرض ذاتی للآخر کما قال الشیخ وغیرہ فتامل واما الاعم من وجہ فکالنقطۃ العارضۃ للخط بواسطۃ التناہی فانہا قد توجد بدون الخط کما فی المخروط والخط قد یوجد دونہا کمحیط الدائرۃ وبالجملۃ فما ینافی العرض الذاتی ہو العروض بواسطۃ الاعم او الاخص لا العموم والخصوص ہذا علی ما ہو التحقیق واما علی ظاہر عبارۃ الشرح فالعروض بواسطۃ الاعم والاخص ایضا لا ینافی العرض

الذاتی کما عرفت فیما سبق **قوله** ومن ہہنا اندفع ای من اجل ان العوارض الذاتیۃ ہی الامور الخارجۃ العارضۃ للطبیعۃ
من حیث ہی ہی او للطبیعۃ من حیث انہا ساریۃ فی الافراد کلا او بعضا وتقریر التوہم والاندفاع ما عرفت فیما سبق وقد عرفت
ما علیہ ایضا **قوله** وتفصیل المقام بل تفصیل المقام انہ قد وقع فی مبحث المعقول الثانی وجوہ من الاختلاف بین القوم
الاول اختلافہم فی تفسیرہ الثانی اختلافہم فی ان القضایا التی محمولاتہا المعقولات الثانیۃ ہل ہی ذہنیات فقط او
بعضہا ذہنیۃ وبعضہا حقیقیۃ فحسب او بعضہا ذہنیۃ وبعضہا حقیقیۃ وبعضہا خارجیۃ الثالث اختلافہم فی ان لوازم
المہیۃ ہل ہی من المعقولات الثانیۃ ام لا الخامس اختلافہم فی ان الوجود وما یحذو حذوہ ہل ہی من المعقولات
الثانیۃ ام لا السادس اختلافہم فی ان المعقولات الثانیۃ ہی المشتقات فقط ام المبادی ایضا معقولات ثانیۃ
السابع اختلافہم فی انہ ہل یجوز ان یختلف مفہوم واحد بثانویۃ المعقولیۃ وعدمہا باعتبارین ام لا فاما الاختلاف الاول
فمتماد طولہ ومتدل ذیولہ فلنذکرہ فی ہذا الدرس ولنضمنہ ذکر الاختلاف الخامس والسادس والسابع لکونہما من ذنابۃ
واما الاختلافات الباقیۃ فنتلوہا علیک فیما یتلو انشاء اللہ تعالی فنقول قال الشارح القدیم للتجرید ان المعقولات
الثانیۃ ہی العوارض التی تعرض المعقولات الاولی فی الذہن ولم یوجد فی الخارج صورۃ تطابقہا ولما وقعت فی
الدرجۃ الثانیۃ من التعقل سمیت معقولات ثانیۃ واعترض علیہ بوجوہ الاول ان قولہ ولم یوجد فی الخارج صورۃ تطابقہا
لاحاجۃ الیہ اذ ایراد ہذا القید انما ہو لاخراج الاضافات الخارجیۃ وہی وان صدق علیہا انہا لا تعقل الا عارضۃ لامر
آخر لکن لا یصدق علیہا انہا لا تعقل الا عارضۃ لمعقول آخر اذ حاصلہ ان یکون منشاء عروض العارض وجود المعروض
فی العقل والاضافات الخارجیۃ لیس منشاء عروضہا وجود معروضاتہا فی العقل واجیب عنہ تارۃ بان ہذا القید
لیس للاحتراز عن الاضافات الخارجیۃ بل ہو للاحتراز عن لوازم المہیۃ اذ یصدق علیہا انہا تعرض المعقولات
الاولی فی الذہن کما انہا تعرضہا فی الخارج ودلالۃ العبارۃ علی ان یکون الوجود الذہنی بخصوصہ منشاء للعروض
ممنوعۃ وتارۃ بان ہذا القید لیس للاحتراز بل للتبیین الثانی ان القوم عدوا الوجود من المعقولات الثانیۃ مع ان
الوجود عین ذات الواجب سبحانہ عندہم فقد وجد فرد منہ فی الخارج فلا یکون معقولا ثانیا الثالث انہ لما کان الوجود
عین الواجب تعالی وتحقق فرد من افرادہ فی الخارج فقد تحقق فی الخارج ما یطابقہ ویحاذیہ فیلزم ان لا یکون الوجود
معقولا ثانیا اجاب المحقق الدوانی عن الثانی بانہم حیث حکموا بکون الوجود من المعقولات الثانیۃ ارادوا بہ مفہوم
الموجود بمعنی ما قام بہ الوجود قیاما حقیقیا او قیاما مجازیا ای قیام الشیء بنفسہ یعنی عدم القیام بغیرہ وکون ہذا المعنی
معقولا ثانیا لا ینافی کون فرد من افراد الوجود موجودا فی الخارج اذ الظاہر ان المعقولات الثانیۃ مطلقا ہی المشتقات

فانہم جعلوہا موضوع المنطق وظاہران موضوعہا المشتقات کالجنس والفصل والکلی والجزئی لاالمبادی ویدل علیہ انہم
فسروہا بالعوارض والعارض ہو الخارج المحمول وح نقول ان الشئ والممکن ونظائرہما من المعقولات الثانیۃ مع وجود
افرادہا فی الخارج ولئن سلمنا انہا ہی المشتقات والمبادی فمرادہم ہہنا المشتق ثم لو سلمنا ان مرادہم المبدء فلا نسلم
ان کون مفہوم ما من المعقولات الثانیۃ ینافی ان یکون لہ فرد موجود فی الخارج یحمل علیہ مواطاۃ اذا کان المفہوم
عارضا فی ضمن حصصہ للاشیاء فی العقل فیکون باعتبار تلک الحصص من المعقولات الثانیۃ وباعتبار ذلک الفرد موجودا
خارجیا نعم لا یمکن الحکم علیہ بانہ معدوم فی الخارج مطلقا لوجود بعض افرادہ ہذا کلامہ ولنا فیہ کلام اما اولا فلان تخصیص
المشتقات بکونہا معقولات ثانیۃ واخراج المبادی عنہا تحکم بحت کیف ولا یزید المشتقات علی المبادی الا بمفہوم الصیغۃ
وظاہران مفہوم الصیغۃ لا یجعل ما لیس بمعقول ثان معقولا ثانیا کیف ولو کان مدار المعقولیۃ الثانویۃ علی مفہوم الصیغۃ
المشتقیۃ کانت جمیع المشتقات معقولات ثانیۃ بل الظاہران مفہوم المبدء اذا کان مما یعرض المعقول الاول فی الذہن
ولا یکون لہ عروض فی الخارج فہو من المعقولات الثانیۃ والا فلا والمشتق کالکلی والجنس انما یکون معقولا ثانیا لاشتمالہ
علی مفہوم المبدء الذی ہو معقول ثان والعجب ان ہذا المحقق ذہب الی انہ لا تغایر بین المبدء والمشتق الا بنحو من الاعتبار
وہوان المشتق ماخوذ لا بشرط شئ ہو المعروض والمبدء ماخوذ بشرط لا شئ وہذا النحو من التغایر لا یوجب جواز ان یکون المشتقات
معقولات ثانیۃ دون المبادی واما ثانیا فلان مدار الایراد علی وجود فرد المعقول الثانی فی الخارج سواء کان المعقول
الثانی ہو الوجود او الموجود ولا یغنی تخصیص المعقولات الثانیۃ بالمشتقات شیئا اذ الواجب تعالی کما انہ فرد للوجود فرد للموجود
ومدار الجواب ہو تجویز ان یکون فرد المعقول الثانی موجودا فی الخارج وہذا لا یتوقف علی تخصیص المعقولیۃ الثانویۃ
بالمشتق واما ثالثا فلانہم ما جعلوا المعقولات الثانیۃ مطلقا موضوع المنطق بل موضوع المنطق قسم منہا فلا یلزم من کون
موضوع المنطق المشتقات ان یکون سائر المعقولات الثانیۃ مشتقات واما رابعا فلان تفسیرہم المعقولات الثانیۃ بالعوارض
لا یدل علی اختصاص المعقولیۃ الثانویۃ بالمشتق فان العارض کما یطلق علی الخارج المحمول بالمواطاۃ کذلک یطلق علی
الخارج المحمول بالاشتقاق الا تری انہ یقال مثلا البیاض والسواد عارضان للجسم واما خامسا فلان تجویزہ کون فرد
من افراد المبدء الذی ہو معقول ثان موجودا فی الخارج باطل قطعا اذ المبادی لا تحمل مواطاۃ الا علی ما ہی ذاتیۃ لہ وہو حصصہا
ففرد المبدء منحصر فی حصتہ ولیس لہ سوی الحصۃ فرد فلا یمکن ان یکون للمبدء الذی ہو من المعقولات الثانیۃ فرد موجود فی الخارج
یحمل علیہ المبدء مواطاۃ کما جوزہ ہذا المحقق بعد التنزل عما ذکر من ان المفہوم الواحد یکون باعتبار حصصہ من المعقولات الثانیۃ
وباعتبار فردہ موجودا خارجیا فی غایۃ السقوط لانہ ان اراد بکونہ موجودا خارجیا باعتبار فردہ ان ما صدق ہو علیہ بالمواطاۃ

ولو صدقا عرضیا موجود فی الخارج والمفہوم الکلی الذی ہو من المعقولات الثانیۃ موجود فی الخارج باعتبار ذلک فلا یخفی ان ہذا
انما یمشی فی المشتقات کالموجود والممکن ولا یتمشی فی المبادی لان المبدء لا یصدق مواطاۃ الا علی ما ہو ذاتی لہ فلا یوجد فرد منہ
فی الخارج اصلا والکلام انما ہو فی المبدء وبعد تسلیم ان مرادہم المبدء وان اراد بکونہ موجودا خارجیا باعتبار فردہ ان منشاء انتزاعہ
موجود خارجی وذلک المبدء موجود خارجی باعتبار منشاءہ فمسلم لکن منشاء الانتزاع لیس فرد المبدء اذ فرد الکلی ہو ما یصدق
علیہ الکلی مواطاۃ فلیس الانسان فرد القیام او القعود مثلا وان کان منشاء انتزاعہما فلا یصح قولہ ثم لو سلمنا ان مرادہم المبدء
فلا نم ان کون مفہوم ما من المعقولات الثانیۃ ینافی ان یکون لہ فرد موجود فی الخارج یحمل علیہ مواطاۃ واما قولہ نعم لا یمکن
الحکم علیہ بانہ معدوم فی الخارج مطلقا لوجود بعض افرادہ فان ارید بہ انہ لا یمکن الحکم علیہ بانہ معدوم فی الخارج مطلقا بمعنی
انہ لیس موجودا فیہ اصلا لا بنفسہ ولا بمنشاء انتزاعہ فہو صحیح لکن منشاء انتزاعہ لیس فردا لہ فلا یصح قولہ لوجود بعض افرادہ
وان ارید بہ انہ لا یمکن الحکم علیہ بانہ معدوم فی الخارج مطلقا بمعنی انہ لیس بنفسہ موجودا فی الخارج لا فی ضمن حصۃ ولا فی
ضمن فردہ فہو باطل قطعا اذ عدم وجود المعقول الثانی بنفسہ فی الخارج ضروری کیف ولو کان بنفسہ موجودا فی الخارج
کان من العوارض الخارجیۃ فلا یکون معقولا ثانیا واجاب ذلک المحقق عن الایراد الثالث بان مفہوم الوجود المطلق
من حیث انہ عارض لیس لہ ما یطابق فی الاعیان وان کان لہ من حیثیۃ اخری مطابق فی العین فہو معقول ثان باعتبار
حصصہ العارضۃ للمہیات فی العقل موجود فی ضمن الفرد القائم بذاتہ ولا نم ان من شرط المعقول الثانی ان لا یکون لہ وجود فی
الخارج بجمیع الاعتبارات بل الشرط ان لا یکون موجودا فیہ بالاعتبار الذی ہو بہ معقول ثان کالحصص فی مثالنا علی ان
صدق الوجود المطلق علی الواجب لعلہ صدق عقلی اذ لو کان صدقہ علیہ بحسب الخارج لتوقف علی کونہ موجودا فی الخارج بناء علی
المقدمۃ المشہورۃ وہی ان ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت لہ ثم وجود فرد من المفہوم لا ینافی کونہ معقولا ثانیا انتہی واورد
علیہ معاصرہ بانہ لا بد ان یطابق الکلی فردہ حتی اذا وجد فرد منہ فی الخارج کان لہ مطابق فیہ فاجاب عنہ المحقق بان المعتبر فی
المعقول الثانی ان لا یکون عارضا باعتبار الوجود الخارجی فالمراد بعدم محاذاتہ لما فی الخارج ان یکون اتحادہ مع معروضہ فی
الوجود الذہنی فقط ولنا فی جوابہ عن اصل الایراد وجوابہ عن ما اوردہ علیہ معاصرہ کلام اما فی الاول فلانا قد بینا فیما سبق مرارا
ان الوجود المطلق الذی ہو من المعقولات الثانیۃ لیس لہ فرد موجود فی الخارج اصلا فضلا عن ان یکون لہ فرد قائم بنفسہ
وما افاد من ان صدق الوجود علی الواجب لعلہ صدق عقلی لیس لہ معنی محصل اذ لو کان صدق الوجود علی الواجب عقلیا لتوقف
علی وجود العقل واما المقدمۃ المشہورۃ فلا ثقۃ بہا عند ہذا المحقق ایضا علی انہ بناء علی تلک المقدمۃ لا یصح ان یکون صدق
الوجود علی الواجب سبحانہ عقلیا ایضا والا لتوقف علی ثبوتہ فی العقل لان صدق شیء علی شیء فی ظرف فرع ثبوت المثبت لہ فی ذلک

الظرف مع ان وجوده سبحانه فی العقل محال علی انه یستلزم الدور التسلسل لجریان الکلام فی الثبوت السابق ومع ذلک کله لایتوجه ہذا الکلام
علی کلام المورد اذ حاصله انه لما تحقق فرد من افراد الوجود فی الخارج فقد تحقق فی الخارج ما یطابقه ولایتوجه علیه ان صدق الوجود
علی الواجب عقلی لان صدق الکلی علی فرده الموجود فی الخارج الذی لایکون الکلی عرضیا له خارجا عنه لایکون عقلیا والا کان
صدق الانسان علی افراده مثلا عقلیا ولعل لکلامه وجها لست احصله واما فی الثانی فلان فرد الوجود لما کان موجودا فی الخارج
لایکون اتحاد الوجود مع معروضه فی الوجود الذہنی فقط اذ معروضه الذی یوجد بذلک الفرد فی الخارج یکون اتحاد الوجود معه
فی الخارج واما وجود حصص الوجود فی الذہن مع وجود فرده فی الخارج فلا یکفی فی کونه معقولا ثانیا اذ کل کلی فان حصصه تکون
موجودة فی الذہن لامحالة ضرورة ان الحصص اعتباریة ولیس کل کلی معقولا ثانیا فظہر ان وجود فرد من المفہوم فی الخارج ینافی
کونه معقولا ثانیا واجاب عن الایراد الثالث بعض افاضل الروم بان المراد بالمطابق المنفی فی تفسیر المعقول الثانی الفرد
الذی یصدق علیه المعقول الثانی صدقا ذاتیا والطبائع الموجودة بوجود الفرد ہی ذاتیات الفرد دون عوارضه اذ الذاتی
یوجد بوجود الذات لاتحادہما وجودا بخلاف العوارض والوجود المطلق لیس ذاتیا لما صدق علیه من الافراد فلا یلزم من
وجود الفرد الواجبی فی الخارج وجود ما یطابقه فیه بالمعنی المراد ہہنا وہذا الجواب اقرب الی الصواب ولا یرد علیه ما اورده العصری
المعاصر للمحقق الدوانی من ان صدق المحمول علی الموضوع مطلقا یقتضی اتحادہما فی نفس الامر سواء کان المحمول ذاتیا
للموضوع او عرضیا له وذلک لان الذاتی متحد بالذات مع ما ہو ذاتی له والعرضی انما یتحد مع المعروض بالعرض ومراد المجیب
ہو الاتحاد بالذات والقول الفصل ما حققناه فی فواتح مبحث الجعل من ان للوجود معنیین الاول معناه المصدری الفطری الانتزاعی
البدیہی المشترک والثانی الوجود الحقیقی الذی ہو منشأ لانتزاع المعنی الاول فالاول من المعقولات الثانیة ولا یوجد فرد منه
فی الخارج وافراده منحصرة فی حصصه فلیس له وجود فی الخارج لا فی ضمن الحصة ولا فی ضمن الفرد فلیس فی الخارج ما یحاذیه ویطابقه
والثانی عین الواجب سبحانه وعین الممکنات فہو لیس عارضا فضلا عن ان یکون معقولا ثانیا فافہم والسید المحقق قدس سره
الشریف فسر المعقول الثانی فی حاشیة المطالع بما یعرض الماہیة بحسب الوجود الذہنی ای ما یکون للوجود الذہنی بخصوصه
مدخل فی عروضه واورد علیه بانه علی ہذا لایکون الشیٔ والجزئیة ونظائرہما من المعقولات الثانیة اذ لیس للوجود الذہنی
بخصوصه مدخل فی عروضہا مع ان القوم عدوہا من المعقولات الثانیة واجیب عنه بان الشیئیة والوجود ونظائرہما لیست
من العوارض الخارجیة بل من العوارض الذہنیة وکذا الجزئیة والحق ان الجزئیة والکلیة من العوارض التی لخصوص
الوجود الذہنی مدخل فی عروضہا علی ما ہو المشہور واما الشیئیة والوجود فلیست منہا فلا یکون التعریف جامعا لہا مع ان القوم
قد نصوا علی انہا من المعقولات الثانیة وسیأتی ما یتعلق بہذا المقام ان شاء الله العزیز عنقریب والعلامة القوشجی فسر المعقول

الثانی بما لا یعقل الا عارضا لمعقول آخر وزعم ان المعقولات الثانیة ہی العوارض الذہنیة للمعقولات من حیث ہی معقولات
علی ان یکون الذہن ظرفا للعروض والوجود الذہنی بخصوصہ قیدا للمعروض وزعم ان الوجود ونظائرہ مما یعرض الماہیة من حیث
ہی ہی لا مع الوجود الذہنی لیست من المعقولات الثانیة واورد علی تفسیرہ بانہ لم لا یجوز ان ینفک تعقل المعقولات الثانیة عن
تعقل معروضاتہا والامثلة الجزئیة لا تفید ویجاب بدعوی الحصر استقراء بمنع کون الاستقراء تاما ویورد ایضا بان المعقولات
الثانیة کالشیئ والکلی والجزئی یتعقل ویحصل مفہوماتہا فی الذہن من دون تعقل معروضاتہا فلا یکون تعقلہا موقوفا علی
تعقل معروضاتہا فکیف یدعی الاستقراء مع ہذا التخلف الفاحش واجیب عن النقض بنحو الکلیة والجزئیة بانہما من الامور النسبیة
اذ الکلیة عبارة عن اشتراک الصورة بین کثیرین فتعقلہا فرع تعقل المنتسبین وکذا تعقل الکلی المشتق منہا وہکذا الجزئیة وعن
النقض بامثال الشیئیة والوجود بان من یجعلہا من المعقولات الثانیة یزعم انہا لا یمکن تعقلہا الا بعد تعقل موصوفاتہا فاذا
ثبت علیہ فساد زعمہ یرجع عنہ ویعترف بانہا لیست من المعقولات الثانیة وانت تعلم ان القوم قد نصوا علی کون الوجود
والشیئیة وامثالہا من المعقولات الثانیة مع ان عدم توقف تعقلہا علی تعقل معروضاتہا بدیہی حاشاہم ان یعتقدوا خلافہ
واما الکلیة والجزئیة وغیرہما مما ہو من قبیل النسب والاضافات فہی وان کانت لا تعقل الا مع تعقل مفہوم ما لکنہا لا یجب ان لا تعقل
الا عارضة لمعقول آخر وبین المعنیین بون بعید الا انہ لا یتضح الا بعد تجرید الذہن وتدہین الفکر ولنوضحہ بمثال خاص فنقول ان
للکلیة مثلا نحوین من التحقق فی الذہن الاول ان یتصور مفہومہا ای امکان فرض اشتراک مفہوم ما بین کثیرین وہی فی ہذا النحو
من التحقق موجودة بنفسہا فی الذہن ولیست صفة عارضة لموجود ذہنی آخر غایة الامر ان النسبة الی مفہوم ما یکون مشترکا
بین کثیرین ماخوذة فی مفہومہا کما ان معنی الابوة اذا حصل فی الذہن فہی لیست عارضة فی الذہن لموجود ذہنی آخر یکون
متصفا فی الذہن بالابوة غایة الامر ان النسبة الی موصوف ومنتسب آخر ماخوذة فی مفہومہا الثانی ان یتحقق مصداقہ ومنشاء
انتزاعہ فی الذہن وتحقق ہی بتحققہ کما اذا تصورنا حقیقة الانسان ولاحظنا انہا صالحة للاشتراک بین کثیرین وہی فی ہذا
النحو من التحقق عارضة لمعقول آخر ومعقولة بعد تعقلہ فلا یصدق علیہا انہا لا تعقل الا عارضة لمعقول آخر فالایراد غیر
مندفع وما یقال من ان العوارض الذہنیة یتوقف تعقلہا علی تعقل معروضاتہا الذہنیة کما ان العوارض الخارجیة تحتاج
فی وجودہا الخارجی الی وجود معروضاتہا فی الخارج فی غایة السقوط اذ لا نسلم ان العوارض العقلیة یتوقف تعقلہا علی تعقل
معروضاتہا غایة الامر ان عروضہا یتوقف علی حصول معروضاتہا فی العقل وقیاس العوارض الذہنیة علی العوارض الخارجیة
فاسد اذ العوارض الخارجیة اذا وجدت فی الخارج فلا بد من وجود معروضاتہا فی الخارج والا لزم وجود الاعراض بدون المحال
بخلاف العوارض الذہنیة اذ حصلت فی العقل اذ محلہا باعتبار ہذا الحصول ہو العقل ثم ما زعم ہذا العلامة من کون الوجود

الذہنی قید المعروض المعقولات الثانیۃ فی غایۃ الفساد اذ المتصف بالمعقولات الثانیۃ ہی نفس الاشیاء الموجودۃ فی الذہن
لا ہی مع قید الوجود الذہنی فالموصوف بالذاتیۃ والجنسیۃ نفس معنی الحیوان الموجود فی الذہن لا ہو مع قید الوجود الذہنی غایۃ
الامر ان الذہن ظرف للعروض ولا یلزم منہ ان یکون الوجود الذہنی قید المعروض وما حسب من ان الوجود ونظائرہ لیست
من المعقولات الثانیۃ ففیہ ان القوم مصرحون بکونہا معقولات ثانیۃ فلا بد من تفسیر المعقول الثانی بوجہ یتناول الوجود
ونظائرہ واما تجدید اصطلاح لا یطابق تصریحات القوم فہو وان کان مما لا مشاحۃ فیہ لکنہ لا یرجع الی طائل وقد مر الکلام
فی بعض شبہ التی اضطرتہ الی نفی کون الوجود من المعقولات الثانیۃ وسنعود الی ما بقی من الکلام فی ذلک وذہب
المحقق الدوانی الی ان المعقولات الثانیۃ ہی العوارض الذہنیۃ التی تعرض الشئ فی الذہن علی ان الذہن فقط ظرف العروض
وبخصوص الوجود الذہنی مدخل فیہ علی انہ شرط لا علی انہ قید فی المعروض وزعم ان الشیئیۃ والوجود المطلق والوجود الخارجی
من ہذا القبیل ویدل کلامہ علی ان المعقول الثانی ہو موضوع المنطق لا غیر وظن ایضا انہ یجوز ان یکون مفہوم واحد باعتبار
حصصہ معقولا ثانیا وباعتبار فردہ موجودا خارجیا وان المعقولات الثانیۃ ہی المشتقات دون المبادی ونحن قد ابطلنا
فیما سبق انحصار المعقول الثانی فی المشتق واختلاف مفہوم واحد بثانویۃ المعقولیۃ وعدمہا باعتبارین وسنبطل ان شاء اللہ
العزیز فیما بعد ما حسب من ان الشیئیۃ والوجود المطلق والوجود الخارجی من العوارض الذہنیۃ التی لخصوص الوجود الذہنی
دخل وشرطیۃ فی عروضہا ثم لا اخفاء فی ان بین عد الوجود ونظائرہ من المعقولات الثانیۃ وبین حصر المعقول الثانی فی موضوع
المنطق تدافعا ظاہرا لا یکاد یخفی ومن اعاجیب تفاسیر المعقول الثانی ما وقع عن الصدر المعاصر للمحقق الدوانی قال تعریفہا
الموروث من القدماء ہو انہا العوارض العقلیۃ التی لا یحاذیہا امر فی الخارج وقد عدوا منہا الکلی والجزئی والشئ والذات والماہیۃ
والعلۃ والمعلول والممکن ونظائرہا واراد القدماء بالعارض ہہنا ما ہو عارض مطلقا بالقیاس الی جمیع افرادہ الواقع فی نفس الامر
فلا یدخل فیہ مثل الحیوان العارض للناطق لانہ لیس عارضا للانسان بل ذاتی لہ وقیدوا العارض بالعقلی وارادوا بہ ما یقابل العارض
فی نفس الامر لان المعقولات الثانیۃ لما کانت محمولۃ علی معروضاتہا بالمواطاۃ کانت عینہا ومتحدۃ معہا فی نفس الامر فیمتنع ان
یکون عارضۃ لہا فی نفس الامر وانما یکون عروضہا بحسب اعتبار العقل فان العقل اذا اعتبر المعروض بذاتہ ولم یعتبر معہ غیرہ یجدہ
فی ہذہ المرتبۃ عاریا عن العوارض وفی المرتبۃ التی بعد ہذہ المرتبۃ معروضا لہ وارادوا بقولہم لا یحاذیہا امر فی الخارج ان لا یکون
مبدءہا موجودا فیہ لیخرج مثل الاسود والمتحرک اذ السواد والحرکۃ موجودان فی الخارج وانما سموہا معقولات ثانیۃ لان
العقل یجدہا فی المرتبۃ الثانیۃ وفی المرتبۃ الاولی وہی حال تعقل المعروضات بذواتہا یکون خلوعنہا وایضا ہی عوارض و
العوارض تابعۃ للمعروضات وثوانیہا ولم تسم عوارض ثانیۃ لانہ یتبادر منہ ان یکون عروضہا بحسب نفس الامر ولیس کذالک

لما عرفت ہذا کلامہ وانت تعلم ما فی ہذا المقال من الفساد والاختلال اما اولا فلان العارض بمعنی الخارج المحمول لا ریب فی ان المعقولات الثانیۃ عوارض فی نفس الامر لمعروضاتہا ضرورۃ ان الکلی والموجود والشئ مثلا خارجۃ عن مہیۃ الانسان ومحمولات علیہا فی نفس الامر فکیف یراد بالعارض فی تعریف المعقولات الثانیۃ ما یقابل العارض فی نفس الامر واما ثانیا فلان قولہ ان المعقولات الثانیۃ لما کانت محمولۃ علی معروضاتہا بالمواطاۃ کانت عینہا صریح البطلان اذ لا یجب ان یکون المعقولات الثانیۃ محمولۃ علی معروضاتہا بالمواطاۃ او قد عرفت ان المبادی والمشتقات کلتاہما سیان فی کونہما معقولات ثانیۃ فکما ان الموجود معقول ثان کذلک الوجود وکما ان الکلی معقول ثان کذلک الکلیۃ واما ثالثا فلانہ لو صح ما ذکرہ لزم ان لا یکون شئ من العوارض المحمولۃ علی معروضاتہا بالمواطاۃ عارضا فی نفس الامر کالاسود والمتحرک ضرورۃ انہا محمولۃ علی معروضاتہا بالمواطاۃ فہی عینہا ومتحدۃ معہا فی نفس الامر علی ما زعم واما رابعا فلانہ لا یلزم من المحمولیۃ بالمواطاۃ العینیۃ بالذات حتی لا یکون المحمول بالمواطاۃ عارضا للموضوع فی نفس الامر وانما یلزم ذلک لو لم یکن بین الموضوع والمحمول فرق فی نفس الامر بوجہ من الوجوہ ولیس کذلک کیف واحدہما امر عقلی لیس موجودا فی الخارج حقیقۃ والآخر امر عینی موجود فیہ حقیقۃ واما خامسا فلانہ لو صح ما ذکرہ لزم ان یکون العوارض الاضافیۃ الخارجیۃ والعدمیۃ الخارجیۃ کالفوق والتحت والاعمی معقولات ثانیۃ لانہا محمولۃ بالمواطاۃ علی موصوفاتہا فلا یکون عوارض لہا فی نفس الامر ولا یحاذیہا امر فی الخارج بمعنی ان مبادیہا کالفوقیۃ والتحتیۃ والعمی مثلا غیر موجودۃ فی الخارج وبالجملۃ فساد ما ذکرہ اظہر من ان یخفی واکثر من ان یحصی فاما ما اوردہ علیہ المحقق الدوانی من انہ قد اشتہر بین القوم ان موضوع المنطق ہی المعقولات الثانیۃ من حیث الایصال فلو کان المعقول الثانی شاملا للعوارض الذہنیۃ وغیرہا من العوارض التی لیس لمبادیہا وجود خارجی کما توہمہ کان الواجب ان یجعل موضوع المنطق نوعا معینا من المعقولات الثانیۃ فساقط اذ لا شبہۃ فی ان موضوع المنطق عند القوم لیس ہی المعقولات الثانیۃ مطلقا کیف وہم مصرحون بکون الشیئیۃ والوجود والامکان والعلیۃ والمعلولیۃ ونظائرہا معقولات ثانیۃ مع انہا لیست موضوع المنطق فلا محید من القول بان موضوع المنطق نوع من المعقولات الثانیۃ وقال بعض المتاخرین المعتبر فی المعقول الثانی امران الاول ان یکون الذہن ظرف العروض لا ان یکون الوجود الذہنی شرط العروض او قید المعروض والا یخرج الوجود ونحوہ من المعقولات الثانیۃ واحترز بہ عن العوارض الخارجیۃ والثانی ان لا یکون الخارج ظرف العروض ویتفرع علیہ ان لا یکون فردہ موجودا فی الخارج واحترز بہ عن لوازم المہیۃ وما توہم ان الوجود الواجبی فرد الوجود والاعیان الخارجیۃ افراد الموجود مع ان الوجود والموجود من المعقولات الثانیۃ ساقط لان الوجود الواجبی لیس فردا للوجود المصدری بل للوجود الحقیقی وہو لیس من المعقولات الثانیۃ وافراد مفہوم الموجود بحسب الحقیقۃ ہی الحصص الاعتباریۃ دون الاعیان الخارجیۃ فان قیل الوجود الخارجی من المعقولات الثانیۃ والمہیۃ متصفۃ بہ فی الخارج فیکون الخارج ظرفا للعروض وکذا الکلیۃ والجزئیۃ من المعقولات

الثانية وهما من عوارض الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية فيكون الوجود الذهني قيدا لمعروضهما قلنا ليس في الخارج الا المهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود فيلاحظه المهية معراة عن الوجود ويصفها به فيكون المهية معروضة للوجود في هذه الملاحظة وهي من مواطن نفس الامر نعم ربما يطلق الاتصاف على كون المهية في ظرف ما بحيث يصح انتزاع الوصف عنها لكنه في الحقيقة ليس اتصافا ثم حيثية كون الشئ صورة ذهنية مغايرة لحيثية كونه موجودا ذهنيا وان كانت مستلزمة لها فان الاولى حيثية حصول الشئ في الذهن و الثانية حيثية وجوده في نفسه مع ان في المعقول الثاني عدم اعتبار شرطية الوجود الذهني للعروض و قيدية للمعروض لا اعتبار عدمها هذا كلامه وفيه نظر من وجوه الاول ان في كلامه تصريحا بان مراده بالعروض والاتصاف انضمام الوصف الى الموصوف في ملاحظة العقل و اعتباره الموصوف متصفا بالوصف لا كون الشئ بحيث يصح انتزاع الوصف عنه بناء على هذا ذهب الى ان ظرف عروض الوجود الخارجي للاشياء هو الذهن و هذا لو صح لكان ظرف عروض جميع الاوصاف الانتزاعية هو الذهن فقط اذ ليس في الخارج الا موصوفاتها ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها صفاتها الانتزاعية فيلزم ان يكون جميع الاوصاف الانتزاعية معقولات ثانية ولا يكون لوازم المهية خارجة عن تعريفها ضرورة انها انتزاعية فيكون ظرف عروضها هو الذهن فقط ولا يكون ظرف عروضها الخارج اذ ليس في الخارج الا ملزوماتها ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع تلك اللوازم عنها ولا يمكن وجود فرد من افرادها التي تلك اللوازم ذاتية لها في الخارج الثاني ان كلامه نص على ان مراده بالفرد في قوله ويتفرع عليه ان لا يكون فرده موجودا في الخارج الفرد الذي يكون المعقول الثاني ذاتيا له فقوله واحترز به عن لوازم المهية ان اريد به اسناد اخراج لوازم المهية الى الامر الثاني المعتبر في المعقول الثاني وهو ان لا يكون الخارج ظرف العروض ففيه مع انه خلاف سياق كلامه يخدشه ان هذا الامر متحقق في لوازم المهية ايضا اذ ليس ظرف عروضها الخارج كما عرفت آنفا وان اريد به اسناد اخراجها الى ما يتفرع على الامر الثاني وهو ان لا يكون فرده موجودا في الخارج ففيه ان افراد لوازم الماهية ايضا اعني الافراد التي تلك اللوازم ذاتية لها ليست موجودة في الخارج ضرورة انها انتزاعية وما قال الشارح في بعض تعليقاته في توجيه قوله واحترز به عن لوازم المهية من انه بناء على ان حيثية الاقتضاء في الملزومات بحسب نفس تقررها مطلقا او باعتبار مطلق الوجود نائبة مناب تاصل اللوازم سخيف اذ ليس في كلام القائل مما ذكره عين ولا اثر بل كلامه صريح في انه اسند الاحتراز عن لوازم المهية الى الامر الثاني وهو ان لا يكون الخارج ظرف العروض او الى ما يتفرع على الامر الثاني وهو ان لا يكون افراده موجودة في الخارج وظاهر ان لوازم الماهية ليس ظرف عروضها الخارج وليس فرد من افرادها موجودا في الخارج وكون مهيات الملزومات مقتضية لها لا يستلزم كون ظرف عروضها الخارج ولا كون فرد من افرادها موجودا في الخارج على ان كون حيثية الاقتضاء في الملزومات نائبة مناب تاصل اللوازم قول شعري خال عن التحصيل كما سينكشف انشاء الله تعالى واشد سخافة من ذلك ما يتوهم من ان المراد بظرفية الذهن للعروض ان لا يكون له وجود في

العين لا بنفسه و لا بما يحذو حذوه من وجود علة كما فی لوازم المهية او وجود ما ينتزع هو بمقايسته كما فی الاضافات وذلك لان هذا الكلام
لامناسبة له بكلام القائل بل هو حديث مرجم وسيأتی ان شاء الله العزيز كلام فی تحقيق ظرف العروض والاتصاف على انه ان عنى بنفی
وجوده فی الاعيان نفی وجوده بنفسه فی الاعيان فهو جار فی سائر الانتزاعيات وفی لوازم المهية وان عنى نفی وجوده مطلقا سواء
كان بنفسه او بمنشأ انتزاعه فی الاعيان لزم خروج الامكان و الوجود و امثالهما عن المعقولات الثانية لوجود مناشی انتزاعها
فی الخارج وان خصص و اريد ان لا يوجد بنفسه و لا بما يحذو حذوه من وجود علة او وجود ما ينتزع هو بمقايسته كما ارتكبه هذا المتوهم
لزم ان لا يكون العلية و المعلولية و التاخر و التقدم من المعقولات الثانية ضرورة ان العلية و التقدم مثلا ينتزعان عن ذات
العلة و المتقدم الموجودين فی الخارج بالمقايسة الى ذات المعلول و المتاخر الموجودين فما ينتزع العلية و التقدم بمقايسته موجود
فی الخارج هذا مع ان القول بكون الملزوم علة للوازم باطل كما ستقف عليه ان شاء الله تعالى عنقريب الوجه الثالث من النظر
ان جوابه الاول عن الايراد بان الكلية معقول ثان مع ان معروضها الصورة الذهنية من حيث هی صورة ذهنية لا يتم اذ
الصورة بما هی صورة قائمة بالنفس و هی بهذا الاعتبار شخص غير قابل للشركة فلا تكون معروضة للكلية الرابع ان هذا القائل
ذهب الى ان الصورة الذهنية من حيث انها قائمة بالنفس موجود خارجی فيلزم ان يكون الكلية و امثالها عارضة للموجودات الخارجية
بما هی موجودات خارجية فافهم ثم اعلم ان هؤلاء الذين تلونا عليك تفسيراتهم و اقوالهم فی المعقولات الثانية لم يتنبهوا على ان
للقوم فی المعقول الثانی اصطلاحين الاول اصطلاحهم على اطلاق المعقول الثانی على ما يبحث عنه وعن احواله فی المنطق كالكلية
والذاتية وغيرهما والثانی اصطلاحهم على اطلاقه على ما يبحث عنه فی العلم الكلی كالوجود والامكان و غيرهما فلاجل عدم الفرق بين
الاصطلاحين وقع من هؤلاء الخبط حيث ساقوا الطائفتين مساقا واحدا فمنهم من جعل الوجود الذهنی شرط العروض المعقولات
الثانية كالمحقق الدوانی فيلزم على رأيه انحصار المعقول الثانی فی العوارض الذهنية التی يبحث عنها وعن احوالها فی المنطق و
خروج المعقولات المبحوث عنها فی العلم الكلی عنه و هو فاسد و اشد منه فسادا التخييل بان تلك المعقولات من قبيل العوارض الذهنية
التی يكون الوجود الذهنی شرط العروضها و منهم من انكر كون تلك المعقولات — ثانية كالعلامة القوشجی و انما وقع الخبط و الخلط
لاهمال الفرق بين الاصطلاحين و قد تنبه على الفرق بين الاصطلاحين صاحب الافق المبين و تلميذه الصدر الشيرازی
فاما ما قال صاحب الافق المبين فسيتلى عليك فی الدرس الثانی واما تلميذه فقال فی الاسفار الاربعة كثيرا ما يطلق المعقول
الثانی على المحمولات العقلية و مباديها الانتزاعية الذهنية و من هذا القبيل الطبائع المصدرية و لوازم المهيات و النسب و الاضافات
وقد يطلق على المعانی المنطقية و الوجود المصدری و الشيئية و الامكان و الوجوب و مشتقاتها من المعقولات الثانية بالمعنى الاول
لا بالمعنى الاخير هذا كلامه و هذا القائل و ان اصاب فی عد لوازم المهيات فی المعقولات الثانية بالاطلاق الاول كما ستقف عليه

انشاء الله تعالى لكنه جازف في عد الطبائع المصدرية مطلقا والنسب والاضافات مطلقا منها كيف ومن الطبائع المصدرية ما مبدؤه
اعني ما يقال له الحاصل بالمصدر موجود خارجي ومن النسب والاضافات ما هي من العوارض الخارجية كالفوقية والتحتية فكيف
يحكم على الطبائع المصدرية والنسب والاضافات مطلقا بانها من المعقولات الثانية بالاطلاق لا سيما وقد قال هذا القائل بعيد
هذا ان المعقولات الثانية بالمعنى الاعم لا يلزمها ان لا تقع الا في العقود الذهنية اذ مطابق الحكم بها نفس الحقيقة بما هي هي لا بما هي
معقولة في الذهن ولا بما هي واقعة في الاعيان كلوازم الماهيات وان كان ظرف العروض هو الذهن فيصدق العقود حقيقية
كقولنا الماهية ممكنة والاربعة زوج والقضايا المعقودة بالمعقولات الثانية المنطقية لا تكون الا قضايا ذهنية بخلاف ما هي
بالمعنى الاعم فان المنعقد بها من القضايا صنفان حقيقية وذهنية صرفة وهذا كلامه ولا ريب في ان القضايا المنعقدة بالاضافات
والنسب الخارجية خارجية الا ان يقال مراده بالطبائع المصدرية ما لا وجود لمباديها في الخارج وبالنسب والاضافات ما عدا
النسب والاضافات الخارجية ثم ان هؤلاء كلهم يزعمون ان ظرف عروض المعقولات الثانية مطلقا هو الذهن فقط وسيأتي
تحقيق في ذلك وسيتضح بعد وضوح الحق ان هذا الزعم باطل بدليل قاطع فينكشف بطلان آراء هؤلاء بوجه جامع ولعلك بعد
ما حصلت حق التحصيل ما تلونا عليك من التفصيل ايقنت بان الوجود وامثاله معقولات ثانية على اصطلاح الفلسفة وليست
بمعقولات ثانية على الاصطلاح الميزاني وهذا هو القول الفصل في الاختلاف الخامس ودريت ان المشتقات والمبادي سواسية
في ثانوية المعقولية وهذا هو الحق في الاختلاف السادس واذعنت بان مفهوما واحدا لا يختلف بثانوية المعقولية وعدمها باختلاف الاصطلاحين
وهذا هو الصواب في الاختلاف السابع هذا والكلام وان فضى الى الاسهاب وجاوز حد الاطناب لكنا قد عمدنا الى الاستيعاب
لاقوال الاصحاب كيلا يبقى للطلاب تطلع وتشرف في هذا الباب والله ولي التوفيق للصواب **قوله** ان المعقولات الثانية
على نوعين كلام الشارح في هذا المقام كله منتحل عن الافق المبين وعنوان هذا المبحث فيه قوله ان المعقولات الثانية حيث تجعل
موضوع الحكمة الميزانية التي هي مكيال العلوم ليست هي المعقولات الثانية ربما تستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة كما يقال مثلا الوجود
والشيئية من المعقولات الثانية وان الاولى تؤخذ اخص بحسب المفهوم والصدق من الثانية انتهى وهو صريح في ان المعقولات
الثانية اطلاقين على نحو من الاشتراك الصناعي احدهما اطلاقها على موضوع المنطق وثانيهما اطلاقها على ما يبحث عنه في حكمة ما بعد
الطبيعة كالوجود ونحوه لا ان للمعقول الثاني معنى واحدا اذ ذانك المعنيان نوعان منه والا لكانا قسمين وليس كذلك لان الثاني
اعم من الاول صدقا ومفهوما فقول الشارح ان المعقولات الثانية على نوعين ليس على ما ينبغي بل كان الظاهر ان يقول
ان المعقولات الثانية تطلق اطلاقين والامر سهل **قوله** بتلك الحيثية اي بحيثية صحة الايصال او توقفه عليه **قوله** كالكلية
المشهور ان الكلية من العوارض الذهنية التي خصوص الوجود الذهني شرط لعروضها فهي من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص

دالقضایا التی محمولاتہا الکلیۃ ذہنیات وبین ذلک بان الکلیۃ عبارۃ عن الاشتراک بین کثیرین فیمتنع عروضہا فی الخارج للموجودات
دالالزم اتصاف ذات واحدۃ بعینہا فی زمان واحد باوصاف متقابلۃ وقد جوز البعض عروض الکلیۃ فی الخارج للموجودات الخارجیۃ
وقال ان الممتنع اجتماع المتقابلات فی الذات الواحدۃ الشخصیۃ لا فی الذات الواحدۃ بالنوع او بالجنس فالطبیعۃ الانسانیۃ مثلا
موجودۃ فی الخارج مشترکۃ بین افرادہا وہی فی کل فرد منہا معروضۃ لتشخص معین ولیس المشترک بین الافراد مجموع العارض
والمعروض حتی یلزم اشتراک شخص واحد بین کثیرین بل المشترک ہی الطبیعۃ المعروضۃ فقط ولا استحالۃ فیہ وقد افاد الامام
مثل ذلک فی شرح الاشارات وعلی ہذا لایکون الکلیۃ من المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاخص ولایکون القضیۃ المنعقدۃ
بہا ذہنیۃ وقد انتصب لاعلام الاجلۃ لاثبات کونہا منہا وکون القضیۃ المنعقدۃ بہا ذہنیۃ فقال الحکیم المحقق الطوسی فی شرح
الاشارات الانسانیۃ التی فی زید لیست ہی بعینہا فی بکر فالانسانیۃ المتناولۃ لہما معا من حیث ہی متناولۃ لہما لیست ہی التی
فی کل واحد منہما ولا التی ہی فیہما معا والا لکانت منقسمۃ فلا یکون الموجود فیہما نفسہا بل جزء منہا فہی انما تکون فی العقل فقط
وہی الانسانیۃ الکلیۃ فہی من حیث انہا صورۃ واحدۃ فی عقل زید جزئیۃ ومن حیث انہا متعلقۃ بکل واحد من الناس
کلیۃ ومعنی تعلقہا ان الانسانیۃ المدرکۃ بتلک الصورۃ صالحۃ لان توجد کثیرۃ ولان لا تکون فلو کان فی ای مادۃ من
مواد الاشخاص لیحصل ذلک الشخص بعینہ او ای واحد من تلک الاشخاص سبق الی ان یدرکہ زید حصل فی عقلہ تلک الصورۃ
بعینہا فہذا معنی اشتراکہا واما معنی تجریدہا فکون تلک الطبیعۃ التی ینضاف الیہا الاشتراک منتزعۃ عن اللواحق المادیۃ
الخارجیۃ وان کانت باعتبار آخر مکنوفۃ باللواحق الذہنیۃ المشخصۃ واما الطبیعۃ من حیث ہی ہی فلیست فی الحقیقۃ کلیۃ ولا جزئیۃ
ہذا کلامہ ولا یخفی ما فیہ لان المسلم ان الانسانیۃ التی فی زید لیست ہی التی فی بکر بالتشخص واما ان الطبیعۃ الانسانیۃ الواحدۃ
بالنوع التی فی زید لیست ہی الطبیعۃ الانسانیۃ الواحدۃ بالنوع التی فی بکر فغیر مسلم بل الحقیقۃ الانسانیۃ واحدۃ فی ذواتہا متناولۃ
لافرادہا فالانسانیۃ المتناولۃ لہما معا ہی التی فی کل واحد منہما وما قال انہا لو کانت کذلک کانت منقسمۃ فلا یکون الموجود فیہا
نفسہا بل جزء منہا ان اراد بہ انہا حینئذ تکون منقسمۃ انقسام الکلی الی جزئیاتہ فمسلم ولا ضیر فیہ اذ الانسانیۃ کلی منقسم الی افراد
والموجود منہا فی کل فرد ہی نفسہا اذ الکلی یکون موجودا فی کل جزئی منہ وان اراد بہ انہا حینئذ تکون منقسمۃ انقسام الکل الی اجزائہ
فذلک ممنوع اذ لا یلزم من وجود الانسانیۃ الواحدۃ بالنوع فی زید وعمرو وبکر وغیرہم ان یکون الانسانیۃ ذات اجزاء والبعاض
یکون جزء منہا فی زید وجزء منہا فی عمرو وجزء منہا فی بکر وہکذا فی غیرہم ویکون مجموع تلک الاجزاء ہی الانسانیۃ فان قیل لو کانت
الانسانیۃ الواحدۃ موجودۃ فی کل فرد لزم اتصافہا بالاضداد قلنا اتصاف الواحد بالعموم بالاضداد ممنوع الاستحالۃ وما ذکر
من معنی الاشتراک ان اراد بہ ان الصورۃ الذہنیۃ الشخصیۃ لو وجدت فی ای مادۃ من المواد کانت ذلک الشخص بعینہ

فذلک باطل اذ الصورة الذهنية التي هي عرض في الذهن لا يمكن ان يكون عين الشخص الخارجي وان اراد به ان الصورة
الذهنية مع قطع النظر عن التشخص الذهني والعوارض الذهنية كذلک فهي الماهية من حيث هي هي التي حكم عليها بانها في الحقيقة
ليست كلية ولا جزئية وما قال من ان الطبيعة من حيث هي هي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية ان اراد به ان الطبيعة من
حيث هي هي ليست الكلية والجزئية عينها ولا من ذاتياتها فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون الطبيعة من حيث هي هي معروضة
للكلية وان اراد به ان الطبيعة من حيث هي هي ليست معروضة للكلية والجزئية فممنوع بل الطبيعة من حيث هي هي معروضة
للكلية ومشتركة بين افرادها وقال السيد المحقق قدس سره كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في الخارج كان متعينا في
ذاته غير قابل للاشتراک فيه بداهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج كانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة
في ذاتها غير قابلة للاشتراک فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية بمعنى الاشتراک تمتنع عروضها للصور
العقلية ايضا اذ كل واحد منها صورة جزئية من نفس جزئية فامتنع اشتراكها الا ترى ان الصورة الذهنية الموجودة في ذهن زيد
مثلا يمتنع ان تكون بعينها في اذهان متعددة نعم يعرض الصور العقلية كونها كلية بمعنى مطابقة الصور الذهنية مناسبة مخصوصة
لا يكون لسائر الصور العقلية فاذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر ليس ذلک هو الاثر الذي يحصل فيها اذا تعقلنا فرسا معينا ومعنى
المطابقة للكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجدد فانا اذا اخذنا زيدا وجردناه عن مشخصاته حصل منه في اذهاننا الصورة
الانسانية المعراة عن اللواحق واذا اتينا بعد ذلک عمرا وجردناه ايضا لم يحصل منه صورة اخرى في العقل لا يقال كما ان الصورة العقلية
مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلک كل احد منها مطابق لتلک الصورة والا لما تطابقها تلک الصورة اذ المطابقة من الطرفين
فيلزم ان يكون كل منها كليا لانا نقول ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر في ذلک ان
الامور الخارجية ذوات متاصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال والصور العقلية لاظلية بينها بالقياس بعضها الى بعض هذا كلامه
الشريف ولهذا الكلام محامل الاول ما فهمه العلامة القوشجي من ان حاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها بالاشتراک اذ لا يمكن عروضه للامور
الخارجية ولا للصور العقلية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى الذي ذكره واعترض عليه ذلک العلامة اولا بان المنطقيين قسموا المفهوم الى
الكلي والجزئي فمعروض الكلية هو المعلوم دون الصور العقلية التي هي العلوم ودون الاشخاص الخارجية فلا يلزم من امتناع
عروض الاشتراک بين كثيرين للموجودات الخارجية والصور العقلية عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراک فاجاب عنه المحقق الدواني بان
غرضه ليس هو انه لا يصح تفسير الكلية بالاشتراک حتى يرد ما اورد بل غرضه ان الموصوف بالكلية بمعنى الاشتراک هو المعلوم وهو نفس
الماهية دون الصورة الذهنية ودون الاشخاص الخارجية والمنطقيون قسموا المعاني الى الكلية والجزئية وفسر المعاني بالصور العقلية
فالصور العقلية متصفة بالمطابقة من حيث انها صورة عقلية ومتصفة باشتراک الحمل من حيث نفس الماهية وتقسيم المفهوم الى

الجزئی والکلی لایدل علی ان المقسم لیس ہو الصورۃ العقلیۃ کما توہم معاصرہ زعما منہ بان المفہوم ہو الماہیۃ لابشرط شئی وانہ غیر الصورۃ العقلیۃ وذلک لان المفہوم ہو ما حصل فی العقل ہو الصورۃ العقلیۃ بعینہا وثانیا بان ماذکرہ من ان معنی الکلیۃ بمعنی المطابقۃ یعرض للصور العقلیۃ مع انہا صور جزئیۃ فی نفس جزئیۃ یستلزم ان یکون امر واحد من جہۃ واحدۃ کلیا وجزئیا فلا یکون مفہوما الکلیۃ والجزئیۃ متقابلین واجاب عنہ المحقق الدوانی بان وحدۃ الجہۃ ممنوعۃ بل الصورۃ من حیث ہی حالۃ فی نفس شخصیۃ وہی احد اشخاص العلوم جزئیۃ ومن حیث مطابقتہا للکثیرین بالمعنی المذکور کلیۃ قال الشیخ فی الشفاء المعقول فی النفس من الانسان کلی لا لاجل انہ فی النفس بل لانہ مقیس الی اعیان کثیرۃ موجودۃ او متوہمۃ حکمہا عندہ حکم واحد واما من حیث ان ہذہ الصورۃ ہیئۃ فی نفس جزئیۃ فہی احد اشخاص العلوم وکما ان الشئی باعتبارات مختلفۃ یکون جنسا ونوعا کذلک بحسب اعتبارات مختلفۃ یکون کلیا وجزئیا فالصورۃ من حیث قیامہا بالنفس جزئیۃ ومن حیث اشتراک کثیرین فیہا کلیۃ ولا تناقض بین الامرین ہذا کلامہ ولعل فقہ الامر ان بحذاء کل من معانی الکلیۃ معنی یقابلہ یسمی بالجزئیۃ فالکلیۃ ان فسرت بالاشتراک کان مقابلہا جزئیۃ بمعنی عدم الاشتراک وان فسرت بالمطابقۃ للکثیرین کان مقابلہا الجزئیۃ بمعنی عدم المطابقۃ للکثیرین فالصورۃ العقلیۃ اذا اتصفت بالکلیۃ بمعنی المطابقۃ للکثیرین فانما یمتنع اتصافہا بالجزئیۃ بمعنی عدم المطابقۃ للکثیرین لا اتصافہا بالجزئیۃ بمعنی عدم احتمال الاشتراک اذ الجزئیۃ بہذا المعنی لا یقابل الکلیۃ بمعنی المطابقۃ للکثیرین فحاصل کلام السید المحقق قدس سرہ ان الصورۃ العقلیۃ الجزئیۃ ای الغیر القابلۃ للاشتراک یعرضہا الکلیۃ بمعنی المطابقۃ للکثیرین ولا ضیر فیہ فقول المورد انہ یستلزم ان یکون امر واحد من جہۃ واحدۃ کلیا وجزئیا ان اراد بہ انہ یستلزم ان یکون الصورۃ العقلیۃ کلیۃ ای مطابقۃ للکثیرین وجزئیۃ ای غیر قابلۃ للاشتراک فمسلم لکن لا تقابل بین الکلیۃ بہذا المعنی وبین الجزئیۃ بہذا المعنی فبطلان اللازم ممنوع وقولہ فلا یکون مفہوما الکلیۃ والجزئیۃ متقابلین ملتزم وان اراد بہ انہ یستلزم ان یکون الصورۃ العقلیۃ کلیۃ وجزئیۃ بمعنیہما المتقابلین فالاستلزام ممنوع واما ما افادہ المحقق فغیر محصل لان السید المحقق قدس سرہ اعترف بان الصورۃ العقلیۃ صورۃ جزئیۃ حالۃ فی نفس جزئیۃ یعرضہا الکلیۃ بمعنی المطابقۃ للکثیرین بمعنی الظلیۃ لہا فہی من حیث انہا صورۃ جزئیۃ متصفۃ بالمطابقۃ ہو الظلیۃ فہی من حیث انہا جزئیۃ موصوفۃ بالکلیۃ بہذا المعنی فاین اختلاف الجہۃ ولا اخفاء فی ان اتصاف شئی واحد بمتقابلین من دون اختلاف الجہۃ باطل وما افاد من ان الصورۃ من حیث قیامہا بالنفس جزئیۃ ومن حیث اشتراک کثیرین فیہا کلیۃ لا یلائم کلام السید المحقق قدس سرہ اذ حاصل کلامہ ان الصورۃ العقلیۃ یمتنع عروض الکلیۃ بمعنی الاشتراک لہا ویعرضہا الکلیۃ بمعنی المطابقۃ للکثیر فافہم المحمل الثانی لکلامہ ماذکرہ المحقق الدوانی وہو ان مقصودہ قدس سرہ تحقیق ان الکلیۃ بمعنی الاشتراک لیس صفۃ للموجود العینی ولا للصورۃ العقلیۃ من حیث انہا صورۃ عقلیۃ ولا ینافی فی ذلک کونہا صفۃ للمعلوم قال والدلیل علی ان مقصودہ

ماذكران كلامه فی بیان ان الكلیة لاتعرض موضوعها فی الخارج ولا تعلق لفساد تفسیر الكلیة بالاشتراک بهذا الغرض وقد صرح الشیخ
فی الٰهیات الشفاء بان الماهیة لابشرط شئ تسمی صورة عقلیة وح فالكلیة بمعنی الاشتراک صفة لها لامحالة هذا خلاصة كلامه وهذا العبد
لایحصله ففی كلام السید المحقق قدس سره رد علی من ذهب الی ان الكلیة عارضة فی الخارج لمعروضها واثبات لكون الكلیة من العوارض
الذهنیة التی لخصوص الوجود الذهنی مدخل فی عروضها وهذا انما یتم اذ الم یصح تفسیر الكلیة بالاشتراک فان الصورة العقلیة بما هی
موجودة فی الذهن لایصح اتصافها بالكلیة بمعنی الاشتراک وانما كانت من عوارض المهیة من حیث هی هی فتكون عارضة
لموضوعها فی الخارج ایضا اذ المهیة من حیث هی هی موجودة فی الخارج ایضا فهنا تفسیر الكلیة بالاشتراک متعلق بالغرض قطعا و
تجویز كون الكلیة بمعنی الاشتراک صفة للصورة العقلیة مناف لظاهر كلامه فتامل الثالث مافهم بعض اعاظم الاساتذة قدس
الله اسرارهم من ان كلامه قدس سره مبنی علی ان لاوجود فی الخارج الا للاشخاص ولیس للكلیات علی هذا الرای الا صور ادراكیة
قائمة بالنفس ومعلومات تلک الصور لیست الا الاشخاص الخارجیة ولیس الحاصل فی الذهن شیئا یكون موصوفا بالكلیة
علی وجه الاشتراک الحملی فان الانسان مثلا اذا لم یكن موجودا فی الخارج فلو قطع النظر عن تشخصه الذهنی وحصوله فی الذهن لم
یكن شیئا فضلا عن ان یكون كلیا صادقا علی كثیرین وبالجملة فلا یكون الكلیة الا بمعنی المطابقة للكثیرین بمعنی ان یكون ما
یوصف بالكلیة صورة ادراكیة كاشفة للكثیرین وح لاتوجه لما اورد علیه العلامة القوشجی اولا من تجویز كون الكلیة بمعنی الاشتراک
صفة للمعلوم وانت تعلم ان هذا الكلام لایلائم كلام السید المحقق اذ لو كان كلامه مبنیا علی نفی وجود الكلی الطبعی فی الخارج لم یصح
قوله فانا اذا رأینا زیدا وجردناه عن مشخصاته الی آخره فانه انما یستقیم لو كان الموجود فی الخارج هو الطبیعة المعروضة للمشخصات
واما علی تقدیر نفی وجود الكلی الطبعی فی الخارج فلیس فی الخارج الا تشخصات وتعینات وهی عین الهویات الموجودة فی الخارج
فلامعنی لتجریدها عن المشخصات وایضا فقد قال السید المحقق فی اثناء البحث انه قد یعتبر فی المطابقة بالمعنی المذكور شئ آخر
وهو ان تلک الصورة لو فرضت فی الخارج فان تشخصت بتشخص زید كانت عین زید وان تشخصت بتشخص عمرو كانت عینه و
هكذا الحال بالنسبة الی سائر افرادها ثم قال واعلم ان اثبات الكلیة للصور العقلیة بمعنی المطابقة التی زید فیها هذا الشئ الآخر
انما یتاتی علی مذهب من قال ان الحاصل فی الاذهان هو مهیات الاشیاء واما من قال الحاصل فیها صورها واشباحها المخالفة
لها بالحقائق فیقتصر علی المطابقة فقط اونقول انما وصف الصورة العقلیة بالكلیة لان المعلوم بها امر كلی كما هو المشهور انتهی
وهذا صریح فی ان كلامه قدس سره لیس مبنیا علی ماذكره هذا الاستاذ اذ علی ماذكره لایكون معلوم الصورة العقلیة امرا كلیا اذ
معلومها بناء علی ماذكره هی الاشخاص الخارجیة ولا یصدق علی الصورة العقلیة انها لو فرضت فی الخارج فان تشخصت
بتشخص زید كانت عین زید وان تشخصت بتشخص عمرو كانت عینه وهكذا اذ علی هذا التقدیر لایكون الحاصل فی الذهن شیئا

كلية صادقة على زيد وعمرو مثلا حتى تكون بحيث لو فرضت فى الخارج كانت عين زيد ان تشخصت بتشخصه وعين عمرو ان تشخصت
بتشخصه وبالجملة فلا مناسبة لما ذكره بكلام السيد المحقق قدس سره واما الكلام فى ان هذا الكلام فى نفسه صحيح او فاسد فيأتى فى مستأنف
القول ان شاء الله تعالى ثم بعد اللتيا والتى نقول ان كلام السيد المحقق قدس سره لا يتم لانه ان اراد بقوله كل موجود فى الخارج
فهو بحيث اذا نظر اليه فى الخارج كان متعينا فى ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة ان كل موجود فى الخارج بوجود واحد خاص اذا
نظر اليه كان متعينا فى ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة فمسلم وبديهى لكن لا يلزم الا ان لا يكون الموجود الواحد بالعدد التعين
قابلا للاشتراك فيه ولا كلام فى ذلك انما الكلام فى ان الموجود فى الخارج الواحد بالطبيعة قابل للاشتراك بين افراده الموجودة
فى الخارج فالطبيعة الواحدة بالعموم موجودة فى الخارج بوجودات كثيرة متعينة بتعينات كثيرة مشتركة فى الخارج بين موجودات
كثيرة هى افرادها ومعنى اشتراكها بينها انها موجودة بوجود كل منها وهذا هو معنى عمومها واطلاقها وكليتها فلا نسلم ان الطبيعة
الانسانية لو كانت موجودة فى الخارج كانت مع قطع النظر عما يعرضها فى الخارج متعينة فى ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها بل
هى موجودة فى الخارج بوجودات ومتعينة بتعينات وهذا هو اشتراكها وان اراد به ان كل موجود فى الخارج سواء كان موجودا
بوجود واحد او بوجودات كثيرة فهو بحيث اذا نظر اليه فى الخارج كان متعينا فى ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة فهو ممنوع
ودعوى بديهة غير مسموعة بل القدر الضرورى هو ان الموجود فى الخارج لا بد له من التعين فان كان موجودا بوجود واحد كان له
تعين واحد وان كان موجودا بوجودات شتى كان له تعينات شتى وظاهر ان الطبيعة الانسانية لو لم تكن موجودة فى الخارج بوجودات
شتى متعينة فيه بتعينات شتى لم يصح ان يقال انا اذا رأينا زيدا وجردناه عن مشخصاته حصل منه فى اذهاننا الصورة الانسانية
المعراة عن اللواحق واذا رأينا بعد ذلك عمرا وجردناه ايضا حصلت منه ايضا تلك الصورة فانما يصح ذلك اذا كانت الطبيعة الانسانية
موجودة بوجود زيد متعينة بتعينه وموجودة بوجود عمرو ومتعينة بتعينه حتى اذا جردهما الذهن عن التعين حصلت فيه منهما الصورة
الانسانية واعترض عليه قدس سره الصدر المعاصر للمحقق الدوانى بوجهين الاول انه يلزم من اشتراك الكلى بين كثيرين
تعدده لاتحاده مع كل احد منها ذاتا ووجودا سيما الكلى الذاتى لصحة حمله عليه مواطاة فاذن يكون المعنى الكلى المشترك واحدا و
كثيرا ايضا ومن الجائز ان يكون وحدته فى وجود وكثرته فى وجود آخر كالانسان فانه معنى واحد فى الذهن و اشخاص كثيرة فى
الخارج ولا ضير فيه اذ غاية ما يلزم منه ان يكون المعنى الواحد فى الذهن متعددا فى الخارج ولا محذور فيه فتعقب عليه المحقق
الدوانى بان معنى قولهم ان الكلى غير موجود فى الخارج انه ليس هناك شئ متصف هناك بالاشتراك واما وجود الطبائع فى الخارج
فهم قائلون به اعنى وجود الطبيعة من حيث هى هى لا من حيث انها كلية او جزئية وانت تعلم ان الطبيعة من حيث هى هى لما
كانت موجودة فى الخارج بوجودات كثيرة هى وجودات افرادها كانت موجودة فى الخارج على نعت الاشتراك بينها فكانت

موجودة فی الخارج مشترکة بینها فیه نعم اعتبار وحدتها ووجودها فی الذهن لغو فی ذلک فکان الاخلق بالمعترض ان یقول الکلی واحد بالطبیعة کثیر بالعدد موجود فی الخارج ولا ضیر فی ذلک القول بانه واحد فی الذهن مع اشخاص کثیرة فی الخارج مع کونه لغوا لا طائل تحته لا یصح علی رأی هذا المعترض لانه یزعم ان الاشیاء تنقلب حقائقها عند حصولها فی الذهن فالموجود فی الذهن غیر متحد الحقیقة مع الاشخاص الخارجیة فضلا عن ان یکون هو نفسه اشخاصا خارجیة الثانی ان قوله کل موجود فی الخارج فهو بحیث اذا نظر الیه فی نفسه کان متعینا فی ذاته ممنوع اذ الهیولی الاولی موجودة فی الخارج ولیست متعینة فی حد ذاتها بل هی مبهمة وهذا فی غایة السخافة اذ الهیولی الاولی عندهم متعینة فی ذاتها معنی ابهامها انها مبهمة الصور کما هو محقق مذکور فی مقامه وقال الصدر الشیرازی فی الاسفار الکلی بحسب الاصطلاح الذی معناه بحسبه انه یحتمل الشرکة او لا یمنع الشرکة یمتنع وقوعه فی الاعیان فانه لو وقع فی الاعیان حصلت له هویة متشخصة غیر مثالیة فلا یصح فیها الشرکة فان استشکل احد بان الطبیعة الموجودة فی الذهن لها ایضا هویة موجودة متخصصة بامور کقیامها بالنفس وتجردها عن المقدار والوضع بل کل واحدة من الصور العقلیة صورة جزئیة فی نفس جزئیة فامتنع اشتراکها الا تری ان الصورة الموجودة فی ذهن زید یمتنع ان تکون بعینها موجودة فی اذهان متعددة فان کانت الصورة العقلیة کلیتها باعتبار المطابقة فالجزئیات ایضا بعضها یطابق بعضها فیلزم ان یکون الجزئیات کلیة قلنا ان الکلیة هی مطابقة الصورة العقلیة لامور کثیرة لا من حیث کونها ذات هویة قائمة بالذهن بل من حیث کونها ذاتا مثالیة ادراکیة غیر متاصلة فی الوجود فوجودها کوجود الاظلال المقتضیة للارتباط بغیرها من الامور واذا قیل فی الکتب ان الکلی واقع فی الاعیان او یشار الیه فانما یعنون به الطبیعة التی یعرض لها اذا وجدت فی الذهن ان یکون کلیا هذا کلامه ملخصا قلنا الطبیعة المحتملة للشرکة او غیر المانعة عن الشرکة اذا وقعت فی الاعیان حصلت لها هویات کثیرة متشخصات کل منها غیر مثالیة وهذا معنی احتمال تلک الطبیعة للشرکة نعم کل واحد واحد من الهویات یمنع الاشتراک واما جوابه عما استشکل ففیه تدلیس ظاهر اذ الاشکال انما کان علی تفسیر الکلی بما یحتمل الشرکة او بما لا یمنع الشرکة بان الکلی بهذا المعنی لیس بموجود فی الذهن ایضا اذ الموجود الذهنی ایضا یمنع عن الشرکة فکان من حق الجواب تصحیح ان الموجود الذهنی یحتمل الشرکة ولا یمنعها لا العدول عن تفسیر الکلیة باحتمال الشرکة او عدم المنع عن الشرکة الی تفسیرها بالمطابقة للکثیرین فظلت وما قال من ان المراد بالکلی فی قولهم الکلی واقع فی الاعیان الطبیعة التی یعرض لها فی الذهن ان یکون کلیا لا یصح اذ الطبیعة الواقعة فی الاعیان التی یعرض لها الکلیة فی الذهن علی زعمه اما ان تکون هویة واحدة شخصیة فلا تکون حین حصولها فی الذهن ایضا کلیة اذ الصورة الحاصلة من الهویة الشخصیة لا تکون مطابقة للکثیرین او تکون فی الخارج موجودة بوجودات هویات کثیرة متعینة بتعینات کثیرة فتکون فی الخارج مشترکة بین تلک الهویات فتکون فی الخارج موصوفة بالکلیة بمعنی

احتمال الشرکۃ وعدم المنع عن الشرکۃ وقال المحقق الجونفوری لو عرضت الکلیۃ فی الاعیان لشئ کالانسان فہو بحسب وجودہ
العینی اما مبہم او متعین لا سبیل الی الاول لان المبہم لا یکون موجودا فی الخارج اذ الوجود العینی ملزوم للتشخص ولا الی الثانی
لان المتعین لا یصح ان یکون کلیا لان الکلیۃ قد تفسر بالمطابقۃ للکثرۃ وقد تفسر بالشرکۃ فی الکثیر فعلی الاول المراد بالمطابقۃ
مطابقۃ الظل لذی الظل ومن البین ان الانسان اذا کان موجودا فی الخارج لا یکون ظلا لزید وعمرو مثلا فلا یکون کلیا
بہذا المعنی وعلی الثانی المراد بالشرکۃ الشرکۃ بالحمل ومن البین ان المتعین بما ہو متعین لا یحتمل الشرکۃ بین کثیرین بالحمل
اذ الحمل ہو الاتحاد والشئ المتعین العینی لا یتحد مع امور متباینۃ کزید وعمرو فلا یکون کلیا بہذا المعنی ایضا ہذا کلامہ ونحن نقول
ان اراد بالمبہم فی قولہ فہو بحسب وجودہ العینی اما مبہم او متعین ما لا تعین لہ اصلا ای ما لا یکون متعینا اصلا لا بتعین واحد
ولا بتعینات کثیرۃ وبالمتعین ما یقابلہ ای ما لہ تعین سواء کان متعینا بتعین واحد او بتعینات کثیرۃ اخترنا انہ متعین وقولہ
المتعین لا یصح ان یکون کلیا قلنا ان عنی بالمتعین المتعین بالتعین الواحد الشخصی فقط سلمنا ان المتعین بالتعین الواحد الشخصی
لا یصح ان یکون کلیا لکن الکلی الموجود العینی متعین بتعینات کثیرۃ لا بالتعین الواحد الشخصی فقط وان عنی بہ المتعین مطلقا
اعم من ان یکون متعینا بالتعین الواحد الشخصی فقط او متعینا بتعینات کثیرۃ فلا نسلم ان المتعین لا یصح ان یکون کلیا اذ الواحد
بالطبیعۃ الموجود بالوجودات الکثیرۃ المتعین بالتعینات المتعددۃ یکون کلیا فالطبیعۃ الانسانیۃ مثلا موجودۃ بوجود زید ووجود
عمرو ووجود خالد ومتعینۃ بتعین کل واحد منہم وہی فی نفسہا واحدۃ بالطبیعۃ مشترکۃ بینہم بالحمل ومعنی اشتراکہا بینہم انہا موجودۃ بعین
وجود کل واحد منہم متعینۃ بعین تعین کل واحد منہم وما ذکر من ان المتعین بما ہو متعین لا یحتمل الشرکۃ بین کثیرین بالحمل ان رام بہ ان
المتعین بالتعین الواحد الشخصی فقط لا یحتمل الشرکۃ بین کثیرین بالحمل فمسلم لکن لا یضرنا ولا ینفعہ اذ الکلی الموجود العینی متعین
بتعینات کثیرۃ ومحتمل للشرکۃ بین متعینات کثیرۃ وان لم یکن التشخص العینی کذلک وان رام بہ ان المتعین مطلقا ای سواء کان
متعینا بالتعین الواحد الشخصی فقط او متعینا بالتعینات الکثیرۃ لا یحتمل الشرکۃ بین کثیرین بالحمل فممنوع کیف والمتعین بالتعینات
الکثیرۃ یحتمل الشرکۃ بین کثیرین بالحمل قطعا ومعنی الاشتراک بین کثیرین بالحمل ہو انہ متعین بتعینات کثیرۃ وما قال من ان
الشئ المتعین العینی لا یتحد مع امور متباینۃ ان عنی بہ ان المتعین بالتعین الواحد الشخصی فقط لا یتحد مع امور متباینۃ فمسلم لکن
الکلی لیس متعینا عینا بہذا المعنی وان عنی بہ ان المتعین العینی مطلقا سواء کان متعینا بالتعین الواحد الشخصی او متعینا بتعینات
کثیرۃ لا یتحد مع امور متباینۃ فمم کیف وتعینہ بتعینات کثیرۃ ووجودہ بوجودات کثیرۃ ہو اتحادہ مع امور متباینۃ وان اراد بالمبہم
ما لیس لہ تعین واحد شخصی فقط وان کان لہ تعینات شخصیۃ کثیرۃ وبالمتعین المتعین بالتعین الواحد الشخصی فقط اخترنا انہ مبہم وقولہ
المبہم لا یکون موجودا فی الخارج قلنا مم بل المبہم بہذا المعنی موجود فی الخارج بوجودات کثیرۃ متعین فیہ بتعینات کثیرۃ قولہ الوجود

ملزوم التشخص قلنا نعم لكن الوجود الواحد ملزوم للتشخص الواحد والوجودات الكثيرة ملزومات للتشخصات الكثيرة والكلي الموجود في الخارج
موجود بوجودات كثيرة متشخص بتشخصات كثيرة هذا واعترض على هذا المحقق مولٰنا خاتم الحكماء قدس الله سره اولا بالنقض بانه لو تم
لدل على ان الامر الذهني ايضا لا يتصف بالكلية لانه اما مبهم او متعين والمبهم لا وجود له اذ الوجود مطلقا ملزوم التعين والمتعين لا يحتمل
الشركة وثانيا بالحل بانه ان اراد بالمبهم الشيء من حيث هو مبهم مثلا الانسان من حيث الابهام فنسلم ان المبهم بهذا المعنى ليس موجودا وان اراد بالمبهم الشيء من حيث
هي هي فلا نسلم ان المبهم بهذا المعنى ليس بموجود وملزومية الوجود للتعين لا ينافي وجوده اذ يجوز ان يكون الشيء من حيث هو هو
موجودا وملزوما للتعين مع انما ينافي وجوده كون التعين في مرتبة ذاته بان يكون نفسه او جزءه لا عروضه قلت اما النقض فانما يتوجه
لو اقتصر في تفسير الكلية على الاشتراك بين كثيرين بالحمل اما اذا فسرت الكلية بالمطابقة للكثيرين مطابقة انطل لذي انطل
ايضا فالموجود الذهني يتصف بالمطابقة بهذا المعنى بخلاف الموجود الخارجي نعم لا يتصف الموجود الذهني بالاشتراك بين كثيرين
بالحمل فالبيان الذي ساقه المحقق جار في الموجود الخارجي لعدم اتصافه بالكلية بالمعنيين دون الموجود الذهني لامكان اتصافه
بالكلية بمعنى المطابقة للكثيرين مع اما الحل فحق لا غبار عليه واعترض على هذا المحقق البعض الآخر من الشراح بانه ان اراد بقوله
فهو بحسب وجوده العيني اما ان يكون مبهما الخ انه من حيث وجوده العيني اما ان يكون مبهما او يكون متعينا قلنا متعين ولا نقول
انه من حيث وجوده كلي حتى يلزم ان يكون شيء واحد كليا وجزئيا معا بل نقول انه من حيث هو كلي ومن حيث وجوده جزئي وان اراد
به انه في حالة وجوده اما ان يكون مبهما او يكون متعينا قلنا انه في حالة وجوده مبهم لا من حيث وجوده بل هو من تلك الحيثية متعين
وبالجملة فرق بين ان يقال في حالة وجوده مبهم وبين ان يقال من حيث وجوده مبهم فالكلية يعرض الشيء في حالة وجوده
العيني لا من حيث الوجود العيني اذ ثبوت شيء لشيء فرع لثبوته او مستلزم له بمعنى ان ثبوت شيء لشيء يكون في حالة ثبوت المثبت
له وان لم يكن من حيث ثبوته اجاب عنه خاتم الحكماء قدس الله سره بان المحقق بنى كلامه على مقدمتين الاول ان الوجود العيني
ملزوم للتعين لا يكون مبهما الثاني ان بين التعين والابهام منافاة وبهاتين المقدمتين كما يبطل كون الشيء من حيث الوجود العيني
مبهما كذلك يبطل كون الشيء العيني مبهما في حالة الوجود العيني فالوجه في الاعتراض هو منع احد المقدمتين لا ما فصله وانت تعلم ان
حاصل اعتراض ذلك القائل ان الشيء يكون مبهما في حالة وجوده العيني ومتعينا من حيث وجوده العيني فمرجعه الى منع المقدمة
الثانية وما فصله تصريح لذلك المنع والحق ان حيثية الوجود العيني ايضا لا تنافي الابهام ولا حيثية التعين تنافيه فان الابهام
والاشتراك والاطلاق يتاكد بكون الشيء موجودا بوجودات كثيرة متعينا بتعينات شتى فالوجه في دفع كلام المحقق ما قدمناه هكذا
دار الكلام في هذا المقام بين هؤلاء الاجلة الاعلام ولعل التحقيق الذي لا ياتيه الباطل من خلفه ولا من بين يديه وينبغي
لطلاب الرشاد والصواب ان يعولوا عليه ان يعلم اولا ان الكلي ليفسر بتفسيرات الاول ان الكلي ما يحتمل الشركة او ما لا يمنع الشركة

الثانی مالایابی نفس تصوره عن التکثر او مایجوز العقل تکثره من حیث تصوره الثالث مایطابق کثیرین فاما المعنی الثالث فلم یرد بالمطابقة فیه مطلق المطابقة بای نحو کان بل المراد ان الکلی مایکون ظلا للکثیرین او متحدا مع کثیرین فی الوجود واما المعنی الاول فالمراد ان لایکون الموصوف بالکلیة مشتملا علی الهذیة المانعة عن الشرکة فیحتمل لاجل عدم اشتراط الهذیة فیه ان یوجد بوجودات متعددة وتعین بتعینات کثیرة ویکون فی الوجود عین اشخاص کثیرة وان منع عن ذلک امور ارا الهذیة لم یقدح فی کونه کلیا وهذا هو المراد بما یقال من ان الکلی مایحتمل الشرکة بالحمل اذ المعنی ان الکلی مایصلح لاجل عدم اشتماله علی الهذیة ای یتحد وجودا مع کثیرین ولیس المراد منه ان الکلی مایکون محمولا بالفعل علی الکثیرین فی القضیة بان یکون الکثیرون موضوعها والکلی محمولها حتی اذا لم یحک ولم یعقد القضیة منهما لم یکن کلیا فان ذلک لیس من شرط الکلیة والالم یکن الطبیعة الانسانیة اذا لم تجعل محمولة علی کثیرین فی القضیة کلیة ویصور ذلک ان الطبیعة الموصوفة بالکلیة کالطبیعة الانسانیة لعدم اشتمالها علی الهذیة المانعة عن الشرکة صالحة لان تشرک بین کثیرین وتوجد اشخاصا کثیرة فی نفس الامر فتتحد وجودا معها والذهن یستطیع ان یتصور تلک الاشخاص ویحکم علیها بتلک الطبیعة ویحمل تلک الطبیعة علیها ویعقد قضیة موضوعها تلک الاشخاص ومحمولها تلک الطبیعة فالطبیعة الکلیة المحمولة لها نحوان من الوجود الاول وجودها فی نفس الامر بعین وجود تلک الافراد الثانی وجودها فی الذهن حین حمل الذهن ایاها علی تلک الافراد فی مرتبة الحکایة فمدار الکلیة لیس علی هذا الوجود الذهنی الذی هو فی مرتبة الحکایة لان هذا الوجود منحاز عن وجودات الافراد فلیس الطبیعة بحسب هذا النحو مشترکة بین الافراد ولا متحدة معها نعم فی هذه المرتبة حکایة عن اتحادها وجودا مع الافراد واشتراکها بینها فالاشتراک بالحمل الماخوذ فی تفسیر الکلی هو الاشتراک بالاتحاد فی الوجود بالنحو الاول واما المعنی الثانی فاما ان یراد به ان یکون الموصوف بالکلیة متصورا بالفعل ویکون نفس تصوره غیر مانع عن التکثر فی نفس الامر او یراد به ان یکون غیر مشتمل علی الهذیة المانعة عن التکثر فیکون لاجل عدم اشتماله علی الهذیة بحیث لایابی تصوره عن تجویز تکثره فی نفس الامر اذا عرفت هذا فاعلم ان للقوم فی وجود الکلی الطبعی فی الخارج مذهبین الاول ان الکلی الطبعی موجود فی الخارج والثانی نفی وجوده فی الخارج فعلی المذهب الثانی لا وجود للطبیعة الموصوفة بالکلیة فی الخارج اصلا بل الموجود فی الخارج هویات بسیطة والکلیات امور منتزعة عنها وحمل الکلیات علی تلک الهویات من قبیل حمل العرضیات الانتزاعیة علی معروضاتها فلا یمکن علی هذا المذهب ان یکون الکلیات موجودة بالذات فی الخارج وان تکون مشترکة بالذات بین الهویات بان تکون موجودة بالذات بوجود کل من الهویات بل معنی اشتراکها بین الهویات اما انها تنتزع عن کل من تلک الهویات فتوجد فی الذهن ماخوذة عنها واما انها تصدق علی کل من تلک الهویات صدق العرضیات علی معروضاتها فلا یخلو اما ان یعتبر فی الکلیة ان یکون الموصوف بها منتزعا بالفعل عن کثیرین او صادقا بالفعل علی

كثيرين او مطابقا بالفعل لكثيرين فلا ريب في ان الكلية بهذه المعاني من الصفات التي خصوص الوجود الذهني شرط في
الاتصاف بها ولا يعتبر فيها ذلك ويعتبر ان يكون الموصوف بها مما يصح انتزاعه عن كثيرين او يمكن صدقه على كثيرين او يمكن
مطابقته لكثيرين وعلى هذا التقدير ايضا لا يمكن ان يكون الكلية من الاوصاف التي تعرض الشئ في الخارج اذ الموجود الخارجي
على هذا الراي لكونه هوية شخصية بسيطة لا يصلح للاتصاف بهذه الاوصاف وما افاده بعض الاساتذة الاعلام قدس الله سرهم
من انه على تقدير ان لا يكون للحقائق وجود في الخارج في اتصافها بالكلية بمعنى الحمل على كثيرين اشكال اذ على هذا التقدير
لا يمكن حصول الشئ الخارجي في الذهن بنفسه لامتناع حصول الهوية الشخصية الخارجية بنفسها في الذهن وليس هناك على هذا
التقدير حقيقة كلية صالحة للاشتراك بين الهوية الخارجية والصورة الذهنية حتى تكون موصوفة بالكلية بمعنى الحمل على كثيرين و
ليس في الذهن الا الشبح القائم بالنفس ولا يمكن اتصافه بالاشتراك والحمل على كثيرين وبالجملة الموجود الذهني ممتنع الحمل على
شئ خارجي فلا يكون كليا بمعنى المحمول على كثيرين والحقيقة المطلقة على هذا التقدير ليست شيئا اصلا فضلا عن ان يكون كليا
والموجود الخارجي هوية مانعة عن الشركة نعم الصورة الذهنية كلية بمعنى المطابقة للكثيرين غير سديد لان الكلي على هذا المذهب
من قبيل العرضيات المنتزعة عن الهويات الخارجية فهو صادق عليها قطعا غاية الامر ان الكلي على هذا المذهب لا يكون
موجودا بالذات في الخارج وهذا لا ينافي صدقه على الهويات الخارجية وايضا الكلي المنتزع عن الهويات الخارجية والكلي الذي
يوجد ما يصدق هو عليه في الذهن فقط كالهويات العقلية وان لم يكن موجودا في الخارج بالذات لكنه موجود في الاذهان قطعا
فيكون له في الاذهان وجودات متعددة وتعينات كثيرة ما فراد كثيرة يكون ذلك الكلي مشتركا بينها ومحمولا عليها فيكون
متصفا بالكلية بمعنى الحمل على كثيرين و ما افاد من ان الحقيقة المطلقة على هذا التقدير ليس شيئا اصلا ان اراد به انها
ليست موجودة في الخارج بالذات على هذا التقدير فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون محمولا على كثيرين اذ المحمولية على كثيرين لا تستدعي الموجودية
بالذات وان اراد به انها ليست شيئا اصلا لا بنفسه ولا بمنشأ انتزاعه فهو ممنوع كيف ومناشئ انتزاعها هي الهويات الموجودة
في الخارج ونفاة وجود الكلي الطبعي في الخارج لا ينكرون كونه محمولا على الهويات الخارجية فهم يقولون بوجود منشأ انتزاعه في
الخارج فان قلت اذا كان الكلي الطبعي على هذا المذهب موجودا في الخارج بوجود مناشئ انتزاعه كان له في الخارج وجود
بالعرض فيمكن اتصافه بالكلية في الخارج على هذا التقدير ايضا اذ الاتصاف انما يقتضي وجود الموصوف في ظرف الاتصاف
مطلقا سواء كان بالذات او بالعرض فلا يكون الكلية على هذا التقدير من الاوصاف الذهنية التي خصوص الوجود الذهني
شرط للاتصاف بها قلت على هذا التقدير ليس في الخارج حقيقة واحدة يكون مطابقا و مصداقا لمعنى الاشتراك بل الموجود
في الخارج هويات شخصية بسيطة ليس بينها طبيعة مشتركة فلا يكون الموصوف بالاشتراك والحمل على كثيرين موجودا في الخارج فلا

يكون الاتصاف به فى ظرف الخارج نعم يمكن ان يكون الوجود بالعرض فى الخارج للكلى على هذا الرائى مصداقا لبعض المحمولات
كما يصح ان يقال على هذا الرائى الانسان كاتب فى الخارج ومتصف بالكتابة فى الخارج لكن لا يلزم من ذلك ان يكون هذا الوجود
بالعرض مصداقا لجميع الاوصاف التى يصح اتصاف الكلى بها فلا يمكن ان يصدق على هذا الرائى الانسان كلى فى الخارج ولانه
متصف بالكلية فى الخارج والسر فى ذلك ان الانتزاعيات اذا وجدت بوجود مناشى انتزاعها فلا تمايز بينها وبين مناشى
انتزاعها بحسب هذا النحو من الوجود فلا يكون هى بحسب هذا النحو من الوجود مصداقا للاوصاف التى يصح اتصاف مناشى
انتزاعها بتلك الاوصاف واما الاوصاف التى لا يصح اتصاف مناشى انتزاعها بها فلا يكون الانتزاعيات مصداقا لها
بحسب ذلك النحو من الوجود مثلا يصح ان يقال الفوق متحرك فى الخارج من جهة ان الفوق هى السماء ولا يصح ان يقال
الفوق مشتق واضافة فى الخارج اذ الفوق بما انه متحد مع السماء وجودا فى الخارج ليس مطابقا ومصداقا لمعنى المشتق والاضافة
والكلية على هذا الرائى من هذا القبيل اذ مناشى الانتزاع هويات شخصية بسيطة لا يمكن اتصافها بالكلية فان قلت اذا صدق
قولنا زيد وعمرو وخالد انسان فى الخارج على هذا الرائى كما قلتم صدق ايضا قولنا الانسان محمول على زيد وعمرو وخالد فى الخارج
اذ لا فرق بين القولين فى المودى فيكون الانسان موصوفا فى الخارج بالحمل على كثيرين اى بالكلية قلت كلا فان بين القولين
بونا بعيدا اذ مصداق الاول ذوات زيد وعمرو وخالد الموجودة فى الخارج المصححة لانتزاع معنى الانسان عنها ومصداق الثانى
معنى الانسان الذى لا وجود له فى الخارج وليس هو فى الخارج مصححا لانتزاع معنى المحمول فالاول صادق دون الثانى فهذا غاية
التحقيق فى هذا المقام على تقدير نفى وجود الكلى الطبعى فى الخارج واما على تقدير القول بوجوده فى الخارج فالتفصيل انه ان فسرت
الكلية بالمطابقة للكثيرين فاما ان يراد بالمطابقة للكثيرين الاتحاد فى الوجود مع كثيرين فح يرجع هذا التفسير الى تفسيرها بالاشتراك
او احتمال الشركة او عدم المنع عن الشركة فستعرف حاله عنقريب واما ان يراد بها الظلية للكثيرين فاما ان يقال ان ظل
الكثيرين هى الصورة الذهنية من حيث الحصول الذهنى كما يدل عليه كلام السيد المحقق فى حواشى التجريد او يقال ان ظل
الكثيرين هو نفس الشئ اى مع قطع النظر عن المشخصات الذهنية والحصول الذهنى كما ذهب اليه مولانا خاتم الحكماء قدس سره
فعلى الثانى لا يكون الاتصاف بالظلية مشروطا بخصوص الوجود الذهنى لان نفس الشئ كما يوجد فى الذهن يوجد فى الخارج والحق
انه على هذا لا يكون للظلية معنى وعلى الاول يكون الكلية من العوارض التى خصوص الوجود الذهنى شرط فى الاتصاف بها
سواء قيل بحصول الاشياء بانفسها فى الذهن او قيل بحصول اشباحها فيه اذ الصورة الذهنية الانسانية مثلا مطابقة لزيد وعمرو
وخالد وغيرهم من الاشخاص الانسانية سواء كان من الانسان الحاصل فى الذهن عين حقيقة تلك الافراد الموجودة كما هو على
راى القائلين بحصول الاشياء بانفسها فى الذهن او مثالا لحقيقتها الموجودة فى الخارج كما يقول به القائلون بحصول الاشباح

فان ارید بالمطابقة الاتحاد بالحقیقة مع کثیرین او زید فی تفسیر قید یدل علی اعتبار الاتحاد بالحقیقة مع الکثیرین فی الکلی لم
یکن الصورة الذهنیة علی طریقة حصول الاشباح متصفة بالمطابقة للکثیرین بهذا المعنی لکن ارادة الاتحاد بالحقیقة بالمطابقة
الماخوذة فی تفسیر الکلیة او زیادة قید آخر معها دال علی اعتبار الاتحاد مع کثیرین فی الحقیقة فی الکلی لا یصح علی رائ القائلین
بحصول الاشیاء بانفسها فی الذهن ایضا اذ الکلیات العرضیة الانتزاعیة کلیات عندهم بالقیاس الی معروضاتها مع انها لیست
متحدة معها فی الحقیقة الا ان یقولوا انها کلیة بمعنی آخر وان فسرت الکلیة بما یحتمل الاشتراک بین کثیرین او بما یشترک بینها او
ما لا یمنع الشرکة بینها فاما ان یراد بالاشتراک بین کثیرین ما قدمناه اعنی ان یکون الکلی موجودا بوجودات متعددة وتعینا
بتعینات کثیرة فالکلی علی هذا الرائ اذا کانت افراده التی هو ذاتی لها موجودة فی الخارج یکون موجودا بالذات فی الخارج علی نعت
الاشتراک ویکون مصداقا لوصف الاشتراک والعموم والاطلاق والجنسیة والنوعیة فی الخارج لانه موجود فی الخارج بوجودات متعددة
مع وحدته بالطبیعة ومتحقق بعین تحقق کل فرد من افرادها التی ذلک الکلی اما تمام حقیقتها او داخل فیها وهذا المعنی هو المسمی بالاشتراک
والعموم وغیر مقید بتشخص معین خاص بل تعینات شتی وهذا هو معنی الاطلاق ولیس معنی الاطلاق هو التجرد عن جمیع التعینات
والتخلی عن مقارنتها بالکلیة فان المطلق بهذا المعنی ممتنع الوجود خارجا وذهنا ثم الکلی الموجود فی الخارج بوجودات شتی ان کان
تمام حقیقة الافراد الموجودة بتلک الوجودات فهو متحد مع الکثیرین المتفقین فی الخارج فهو نوع فی الخارج والا فهو اما جنس او فصل
فی الخارج ثم ان قیل بحصول الاشیاء بانفسها فی الذهن کان ذلک الکلی موجودا فی الذهن ایضا بالذات کما انه موجود فی الخارج
بالذات فیکون مشترکا بین الاشخاص الذهنیة ایضا کما انه مشترک بین الاشخاص الخارجیة فیکون الاشتراک بین الاشخاص من
العوارض التی تعرض الماهیة فی نفس الامر فیکون الاشتراک والکلیة من العوارض التی ینعقد بها القضایا
الحقیقیة وان قیل بحصول الاشباح فی الذهن کانت الحقیقة التی افرادها حقیقة موجودة فی الخارج
موجودة فی الخارج فقط ولا یکون لها وجود ذهنی ولا اشتراک بین الموجودات الذهنیة والحقیقة التی
افرادها حقیقة موجودة فی الذهن موجودة فی الذهن ومشترکة بحسب الوجود الذهنی بین افرادها الموجودة فی الذهن فیکون الکلیة
والاشتراک من العوارض النفس الامریة التی لا مدخل فی عروضها لخصوص الوجود الخارجی او لخصوص الوجود الذهنی لکن
القضایا التی موضوعاتها الکلیات الموجودة فی الخارج ومحمولاتها الاشتراک والکلیة تکون خارجیة اذ مصداقها انما هو فی الخارج
فقط والقضایا التی موضوعاتها الکلیات الموجودة فی الذهن ومحمولاتها الکلیة والاشتراک تکون ذهنیة فقط اذ مصداقها
انما هو فی الذهن فقط واما الکلی الذی هو عرضی لافراده الموجودة فی الخارج فلا یکون موجودا بالذات فی الخارج فان کفی وجوده
بالعرض للاتصاف بالاشتراک فی الخارج کان متصفا بالاشتراک والکلیة فی الخارج وان لم یکف وجوده بالعرض للاتصاف

بالاشتراک فی الخارج لم یکن متصفا بالکلیة فی الخارج فالاسود مثلا متصف فی الخارج بالاشتراک بین افراده المتصفة بالسواد و
الموجود غیر متصف فی الخارج بالاشتراک بین الحقائق المختلفة ومعیار ذلک ان الکلی العرضی ان کان فی منشاء انتزاعه اشتراک
فی الخارج کان وجوده بوجود منشاره والذی ہو مشترک کافیا لاتصافه بالاشتراک فی الخارج کالاسود فان منشاء انتزاعه اعنی السواد
القائم بمعروضاته مشترک بینها فی الخارج وان لم یکن کذلک کالموجود اذ لیس له منشاء مشترک بین موصوفاته لم یکن وجوده بوجود
منشاره کافیا فی اتصافه بالاشتراک فی الخارج واما ان یراد بالاشتراک بین کثیرین المحمولیة علی کثیرین التی ہی فی مرتبة الحکایة
فرع الکلیة مطلقا من المعقولات الثانیة التی خصوص الوجود الذہنی شرط فی الاتصاف بها لان المحمولیة مطلقا منها کما ستعرف
فیکون المحمولیة علی کثیرین منها بالطریق الاولی لکنا قد بینا ان الاشتراک بین کثیرین الماخوذ فی تفسیر الکلی لیس بهذا المعنی
وان فسرت الکلیة بان لا یابی نفس التصور عن التکثر فان ارید به ان یکون الموصوف بالکلیة متصورا بالفعل ولا یکون نفس التصور
مانعا عن التکثر کان الکلیة من صفات الحاصل فی الذہن فیکون الحصول الذہنی شرطا فی الاتصاف بها لکن ہذا المعنی
لا یصح اعتباره فی الکلی والا لم یکن الحقائق عند عدم تصورها کلیات فلا تکون ذاتیات لافرادها الا بعد تصورها اذ الکلی ماخوذ
فی الذاتی وان ارید به ان لا یکون الموصوف بالکلیة مشتملا علی الهذیة المانعة عن التکثر فیکون لعدم اشتماله علی الهذیة
بحیث لا تابی الصورة ان تصور عن تجویز تکثره فلا دخل فی الاتصاف بهذا المعنی لخصوص الوجود الذہنی بل ہو من قبیل
الاشتراک بالمعنی الاول ولعلک قد تفطنت بما علمناک بان ما یتوہم من ان الکلیة اما بمعنی تجویز العقل تکثر الشیء من حیث التصور
او عدم اباء نفس المتصور عنه واما بمعنی الاشتراک حملا ولا یصح عروض المعنی الاول للشیء الا بعد حصوله فی الذہن و المعنی الثانی
فرع الحمل المساوق لمرتبة الحکایة التی ہی بعینها مرتبة الوجود الذہنی فی غایة الوہن و السخافة وکذا ما قال بعض الشراح من ان الکلیة
ان فسرت بعدم الهذیة او بصحة التکثر فمعروضها نفس الطبیعة وان فسرت باعتبار وقوع الشرکة فمعروضها الطبیعة من حیث انها فی
اللحاظ اذ ہذا الاعتبار انما یتصور فی اللحاظ فانه ان اراد باعتبار وقوع الشرکة اعتبار الذہن کون الطبیعة مشترکة فهذا لیس معنی
الکلیة وان اراد به نفس الاشتراک فمعروضه ہی نفس الطبیعة لا من حیث خصوص الوجود اللحاظی کما لا یخفی فقد تحقق بما فصلنا
ان ما اشتهر بین العامة من ان العموم والاشتراک و الاطلاق و ما یحذو حذوها من العوارض الذہنیة وان القضایا المعقودة
منها ذہنیات و ان القضایا الطبیعیة ذہنیة مطلقا غیر مستقیم وان ما شاع فی الفرق بین موضوع الطبیعیة و موضوع المهملة
من ان الاول ہو الطبیعة بشرط الوحدة الذہنیة وہی لا توجد الا فی الذہن فقط والثانی ہو الطبیعة لا بشرط شیء وہی توجد
فی الذہن والخارج لیس علی ما ینبغی وان ما تقرر عندہم ان مورد القسمة الی الاقسام ہو مطلق الشیء لا الشیء المطلق اذ الانقسام
الی الاقسام یستدعی انضمام خصوصیات الاقسام الی المقسم والاطلاق یابی ذلک لیس ببعید ولہذه المباحث تفاصیل بسوطة

سنعود الیها فی مقام یها یلیق ان ساعدنا التوفیق ہذا وقد وقع منا فی ہذا المقام الاسهاب والتطویل اذ قد کثرت فیها الاقاویل
ولم یکن شیٔ جدیرا بالاعتماد والتعویل واللہ یقول الحق وہو یہدی السبیل فعلیہ التکلان وہو حسبنا ونعم الوکیل **قولہ والجزئیۃ**
قد اشتہران الکلیۃ والجزئیۃ من العوارض الذہنیۃ التی مصداقہا خصوص تقرر الاشیاء ووجودہا فی الذہن وان القضایا المعقودۃ
منہا ذہنیات فاما الکلیۃ فقد عرفت حالہا واما الجزئیۃ فقد اختلف فی امرہا اختلافین الاول انہا ہل ہی من المعقولات الثانیۃ
ام لا والثانی ان القضیۃ المعقودۃ منہا ہل ہی ذہنیۃ او خارجیۃ او حقیقیۃ فالمشہور انہا من المعقولات الثانیۃ وان القضیۃ
المعقودۃ منہا ذہنیۃ وذہب الصدر المعاصر للمحقق الدوانی الی انہا من المعقولات الثانیۃ وان القضیۃ المعقودۃ منہا خارجیۃ
وذہب البعض الی انہا لیست من المعقولات الثانیۃ وان القضیۃ المعقودۃ منہا خارجیۃ قال الصدر فی حواشی التجرید ان الکلی
والجزئی والشیٔ والعلۃ ونظائرہا من المعقولات الثانیۃ ثم قال ما حاصلہ ان القضایا المعقودۃ منہا قد تکون خارجیۃ ضرورۃ ان
زیدا جزئی وشیٔ وعلۃ فی الخارج واعترض علیہ المحقق الدوانی بان الکلیۃ والجزئیۃ صفتان للصور الذہنیۃ اعنی الماہیۃ باعتبار
وجودہا فی الذہن فلیس زید جزئیا فی الخارج بل الحاصل منہ وہو الصورۃ الشخصیۃ جزئی وایدہ بکلام ابی العباس اللوکری
وغیرہ وقال صاحب الافق المبین معترضا علی الصدر انہ لم یتفطن ان الموجود فی الخارج او فی الذہن بحسب الخارج شیٔ واحد
یصلح لان یحللہ العقل فی اللحاظ التحلیلی الی ما ہو جزئی والی طبیعۃ تعرضہا الکلیۃ فی لحاظ العقل وانما الجزئیۃ من احوال
الشیٔ بما ہو متمیز غیر مخلوط فما فی الاعیان لا یصح ان یحکی عنہ انہ جزئی او طبیعۃ بل انہ شیٔ واحد مخلوط یصح ان ینحل الی الامرین
جمیعا وان من الصفات ما لہا وجود فی العین والذہن کالبیاض ومنہا ما لیس لہا وجود الا فی الذہن ووجودہا العینی ہو انہا
فی الذہن کالنوعیۃ المحمولۃ علی الانسان والجزئیۃ المحمولۃ علی زید وکما انہ لیس معنی قولنا زید جزئی فی الاعیان ان الجزئیۃ لہا
صورۃ فی الاعیان قائمۃ بزید فکذلک لیس معناہ ان الموجود فی الاعیان بما ہو فی الاعیان جزئی فی لحاظ العقل وانما الصحیح
ان یعنی بہ ان ما فی الاعیان بما ہو فی الاعیان یصح ان یفصلہ الذہن الی ما فی ظرف الخلط والتعریۃ جزئی والی ما فیہ طبیعۃ
انتہی ونحن نقول ان ہذا الکلام لیس لہ کثیر معنی فان الجزئیۃ تحتمل معنیین الاول تشخص الشیٔ وہذیتہ فی الواقع مع قطع النظر
عن اللحاظ والاعتبار فیکون المحکی عنہ بہا ومطابق حملہا نفس ذات الشخص المتقررۃ الموجودۃ فی الخارج اذا کان ما یحکم علیہ بالجزئیۃ
موجودا خارجیا او ذات الشخص المتقررۃ الموجودۃ فی الذہن اذا کان ما یحکم علیہ بالجزئیۃ موجودا ذہنیا فلا یکون الجزئیۃ بہذا
المعنی من احوال الشیٔ بما ہو متمیز غیر مخلوط فی اللحاظ التحلیلی ویکون الشیٔ الواحد الموجود فی الذہن او فی الخارج مصداقا
لحمل الجزئی فما فی الاعیان یصح ان یحکی عنہ انہ جزئی واما قولہ وان من الصفات الخ ان اراد بہ ان من الصفات ما لہا وجود
بنفسہا فی العین والذہن ومنہا ما لیس لہا بنفسہا وجود الا فی الذہن فکون الجزئیۃ من القبیل الثانی مسلم لکن لا یلزم

منہ ان لایکون القضیۃ التی محمولہا الجزئی خارجیۃ الاتری ان الفوقیۃ مثلا من الصفات التی لا وجود لہا بنفسہا الا فی الذہن
مع ان قولنا السماء فوق قضیۃ خارجیۃ فلا یجب ان یکون مبدء محمول القضیۃ الخارجیۃ موجودا بنفسہ فی الخارج وان اراد بہ
ان من الصفات ما لہا وجود فی العین بنفسہا او بمنشاء انتزاعہا ومنہا ما لا وجود لہا فی العین اصلا لا بنفسہا ولا بمنشاء انتزاعہا
فلا نم ان الجزئیۃ من الصفات التی لا وجود لہا فی العین اصلا لا بنفسہا ولا بمنشاء انتزاعہا لان الجزئیۃ بالمعنی المذکور موجودۃ
فی العین بمنشاء انتزاعہا وہی الاشخاص الخارجیۃ وما قال من انہ لیس معنی قولنا زید جزئی فی الاعیان ان الجزئیۃ
لہا صورۃ فی الاعیان قائمۃ بزید ان اراد بہ انہ لیس معناہ ان الجزئیۃ بنفسہا موجودۃ فی الاعیان فمسلم لکن لا یلزم منہ
ان لا یکون قولنا زید جزئی قضیۃ خارجیۃ کما ان الفوقیۃ لیست بنفسہا موجودۃ فی الخارج مع ان قولنا السماء فوقنا
قضیۃ خارجیۃ وان اراد انہ لیس معناہ ان مصداق الجزئیۃ ومطابق صدقہا موجود فی الاعیان فہو ممنوع فان معنی
قولنا زید جزئی فی الاعیان انہ مطابق صدق الجزئی فی الاعیان ولا ریب فی ذلک لان زیدا فی الاعیان شخص متشخص
متحاز عما عداہ قطعا نعم لیس معناہ ان الموجود فی الاعیان بما ہو فی الاعیان جزئی فی لحاظ العقل لکن لا لما توہم من ان الحکایۃ
بالجزئیۃ انما ہی عما فی ظرف الخلط والتعریۃ جزئی فان ہذا باطل بل لان الموجود فی الاعیان بما ہو فی الاعیان جزئی فی الخارج
وفی نفس الامر ولا دخل للحاظ العقل فی ذلک لا یصح ان یعنی بہ ان ما فی الاعیان بما ہو فی الاعیان یصح ان یفصلہ
الذہن الی ما فی ظرف الخلط والعری جزئی والی ما فیہ طبیعۃ فان ہذا النعیق لیس تحتہ معنی فان الشخص الخارجی الموجود فی
الواقع والشخص الذہنی المتحقق فی الواقع جزئی بالمعنی المذکور فی الواقع سواء وجد ظرف الخلط والعری او لم یوجد وسواء
فصلہ الذہن الی امرین اولم یفصل المعنی الثانی للجزئیۃ امتناع الصورۃ الذہنیۃ عن تجویز العقل الشرکۃ فیہا فالموصوف
بالجزئیۃ بہذا المعنی ہی الصورۃ الذہنیۃ وہی مصداق الحکم بہا ومطابق صدقہا وح لا یکون الاشخاص الخارجیۃ بما ہی کک
جزئیۃ لانہا لیست صورا ذہنیۃ وعلی ہذا التقدیر لا یکون الجزئیۃ محمولۃ علی زید ولا یکون زید فی الخارج جزئیا وانما یکون الجزئی
صورتہ الحاصلۃ فی الحواس وہذا ما یقال من ان مناط الجزئیۃ ہو الادراک الاحساسی وعلی ہذا التقدیر لا یکون مصداق الجزئی ما
فی ظرف الخلط والعری لان الحواس لیست ظرف الخلط والتعریۃ وانما یکون مصداق حمل الجزئی الصورۃ الحسیۃ فیکون الحق
علی ہذا التقدیر ما ذکرہ المحقق الدوانی ولا یکون لما تجشمہ ہذا القائل معنی وحاصل فضلا عن ان یکون لہ جدوی وطائل فان قلت
لعل مرادہ انہ اذا حکی عن زید بالجزئیۃ ففی مرتبۃ الحکایۃ یلاحظ العقل زیدا ویلاحظ مفہوم الجزئی فیحکم بہ علی زید فی ہذہ الملاحظۃ
ویجعلہ محکوما علیہ بالجزئی فیکون الجزئی ثابتا لہ فی تلک الملاحظۃ التی ہی ظرف الخلط والتعریۃ قلت ہذا فی مرتبۃ الحکایۃ وکلام
ہذا القائل انما ہو فی المحکی عنہ وکون القضیۃ خارجیۃ او ذہنیۃ او حقیقیۃ انما ہو بحسب المحکی عنہ والا فکل قضیۃ خارجیۃ کانت

او ذہنیۃ او حقیقیۃ فانہا فی مرتبۃ الحکایۃ یلاحظ العقل موضوعہا متحازاعن محمولہا ویحکم بمحمولہا علی موضوعہا فیکون موضوعہا
فی ہذہ الملاحظۃ محکوما علیہ بمحمولہا ثابتا لموضوعہا فی تلک الملاحظۃ التی ہی ظرف الخلط والتعریۃ الاان ہذا انما ہو فی مرتبۃ
الحکایۃ واما فی مرتبۃ المحکی عنہ فالموضوع والمحمول متحدوبالجملۃ فکلام ہذا القائل خال عن التحصیل وتحقیق المقام ان الجزئیۃ تقابل
الکلیۃ فان فسرت الکلیۃ باحتمال الاشتراک او بعدم الامتناع عن الاشتراک او بعدم الاباء عن التکثر کانت الجزئیۃ بمعنی عدم
احتمال الاشتراک او الامتناع عن الاشتراک او الاباء عن التکثر ویکون مآل ہذہ العبارات الی الہذیۃ المانعۃ عن الاشتراک وان
فسرت الکلیۃ بمطابقۃ الصورۃ للکثیرین کانت الجزئیۃ عدم مطابقۃ الصورۃ للکثیرین بمعنی العدم لا بمعنی السلب وعلی الاول
الاان یراد بالہذیۃ المانعۃ عن الاشتراک الہذیۃ المانعۃ عن الاشتراک فی الواقع فالجزئیۃ مرادفۃ للتشخص والتشخص مصداقہ
نفس ذات الشخص فی نفس الامر بلامدخلیۃ لذہن ذاہن ولحاظ لاحظ وحکایۃ حاک فالتشخص علی ہذا التقدیر من قبیل الوجود و
نظائرہ من المعقولات الثانیۃ بالمعنی الفلسفی لامن المعقولات الثانیۃ التی خصوص الوجود الذہنی شرط فی الاتصاف
بہا والقضیۃ المعقودۃ من مطلق الجزئیۃ بہذا المعنی حقیقیۃ والتشخص الذہنی خاصۃ من قبیل المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاخص
والقضیۃ المعقودۃ منہ ذہنیۃ اذ مصداقہا خصوص تقرر الموضوع فی الذہن والتشخص الخارجی من المعقولات الثانیۃ بالمعنی
الاعم والقضیۃ المعقودۃ منہ خارجیۃ بلا شبہۃ اذ مصداقہا خصوص تقرر الموضوع فی الخارج کما ان مطلق الوجود من المعقولات
الثانیۃ بالمعنی الاعم والقضیۃ المعقودۃ منہ حقیقیۃ والوجود الذہنی من المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاخص والقضیۃ المعقودۃ
منہ ذہنیۃ والوجود الخارجی من المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاعم والقضیۃ المعقودۃ منہ خارجیۃ علی ماستعرف انشاء اللہ تعالی
واما ان یراد بالہذیۃ المانعۃ عن الاشتراک الہذیۃ المانعۃ عنہ فی نحو الادراک الاحساسی فیکون ہی من احوال الصور الذہنیۃ
الحسیۃ فیکون الوجود الذہنی شرطا فی عروضہا ویکون القضیۃ المعقودۃ منہا ذہنیۃ قطعا ولا یکون الاشخاص الخارجیۃ جزئیۃ
بہذا المعنی وعلی الثانی یکون الجزئیۃ من صفات الصور الذہنیۃ بلا ریب فتکون من المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاخص و
یکون القضیۃ المعقودۃ منہا ذہنیۃ فہذا ہو القول الفصل وانما الہزل ما توہمہ صاحب الافق المبین من ان مصداق
الجزئیۃ تقرر الشیٔ فی لحاظ ہو ظرف الخلط والتعریۃ وتلقاہ الشارح بالقبول جریا منہ علی سجیتہ فی التقلید اذ لا مساغ لہ علی تقدیرا
وتفسیر ما کما لا یخفی الاان نور الحق کلما کان اشرق واجلی کانت لعقول الردیۃ اضعف واعشی **قولہ** والذاتیۃ والعرضیۃ
ان فسر الذاتی بالطبیعۃ المتحدۃ بالذات مع الذات مطلقا ای سواء کانت عین حقیقتہا اولا والطبیعۃ المتحدۃ بالذات معہا
التی لا تکون تمام حقیقتہا والعرضی بالطبیعۃ المتحدۃ معہا بالعرض فلا ریب فی ان مطابق مفہوم الذاتی کالانسان او الحیوان
او الناطق یکون موجودا فی الخارج بالذات ومصداق مفہوم العرضی کالکاتب والاسود موجودا فی الخارج بالعرض فلیس

مصداق الذاتية والعرضية على هذا التقدير خصوص تقرر موصوفاتهما فی الذہن ولا یکون القضایا المعقودة منهما ذہنیات وان فسر
الذاتی بالکلی الذی لیس بخارج عن الذات او الکلی الداخل فی الذات والعرضی بالکلی الخارج عنها فان کان المراد بالکلی الماخوذ
فیهما ما یحتمل الشرکة او ما لا یابی عن الشرکة کان مصداق الذاتی والعرضی ومعروضهما موجودا فی الخارج ایضا وان کان المراد بالکلی
الماخوذ فیهما ما یکون ظلا للکثیرین کانت الذاتیة والعرضیة من عوارض الصور الذہنیة لان الظلیة من عوارض الصور الذہنیة
فقط فیکونان من المعقولات الثانیة بالمعنی الاخص ویکون القضایا المعقودة منهما ذہنیات الا ان اعتبار الکلیة بهذا
المعنی فی الذاتیة والعرضیة لا یوافق کلمات القوم لانهم یقولون ان الذاتی متحد فی الوجود مع الذات بالذات والعرضی
متحد فی الوجود مع المعروض بالعرض ولا شک فی ان الصورة الذہنیة الظلیة الموجودة فی الذہن لیست متحدة فی الوجود
مع الذات الموجودة فی الخارج بالذات او بالعرض وایضا یقولون ان ذاتیات الشیٔ لا تنفک عنها ذہنا وخارجا ولا ریب
فی ان الصورة الذہنیة منفکة عن وجود الشیٔ فی الخارج ثم ان الصورة الذہنیة مغایرة فی الوجود للموجودات الخارجیة فلیست
ہی عینا لها ولا داخلة فیها فلا یصدق علیها مفهوم الذاتی ولا یجوز ان یقال ان الصورة الذہنیة مجعولة بجعل الذوات
الخارجیة مع انهم یقولون ان الذاتیات مجعولة بعین جعل الذات فان قیل ان المحکوم علیه بهذه الاحکام نفس
طبیعة الصورة الذہنیة مع قطع النظر عن الوجود الذہنی رجع الامر الی ان الذاتی والعرضی من عوارض نفس الطبیعة فلا
یکونان من المعقولات الثانیة بالمعنی الاخص وان فسر الذاتی بالمحمول الذی لیس بخارج او المحمول الداخل والعرضی
بالخارج المحمول فان ارید بالمحمول المحمول فی مرتبة الحکایة فلا شک فی ان الذاتیة والعرضیة بهذا المعنی من العوارض
الذہنیة والمعقولات الثانیة بالمعنی الاخص لان المحمولیة مطلقا منها الا ان مصداق الذاتیة والعرضیة علی هذا التقدیر ہی
الصور الذہنیة الموجودة فی الذہن فی مرتبة الحکایة وقد عرفت ان القول بکون الصور الذہنیة ذاتیات وعرضیات لا یطابق
اقاویلهم علی ان اخذ المحمولیة فی مرتبة الحکایة فی الذاتی والعرضی یستلزم ان لا یکون الحیوان مثلا اذا لم یجعل محمولا فی مرتبة
الحکایة ذاتیا لافراده وعرضیا للناطق وهذا خلاف نصوصهم وان ارید بالمحمول المتحد فی الوجود فی نفس الامر رجع هذا التفسیر الی
التفسیر الاول فقد وضح ان عد الذاتیة والعرضیة مطلقا من المعقولات الثانیة بالمعنی الاخص غیر صحیح ولذا قال الشیخ
ابو العباس اللوکری فی الفصل الثانی من منطق کتابه بیان الحق ان الماہیة لها اعتبارات ثلث اعتبارها من حیث ہی ہی
واعتبارها من حیث ہی فی الاعیان واعتبارها من حیث ہی فی التصور فیلحقها اعراض تخص وجودها ذلک مثل الوضع
والحمل ومثل الکلیة والجزئیة فی الحمل والذاتیة والعرضیة فی الحمل وغیر ذلک فانه لیس فی الموجودات الخارجیة ذاتیة وعرضیة
حملا هذا ملخص کلامه فانظر کیف اعتبر الحمل مع الکلیة والجزئیة والذاتیة والعرضیة فی عد هذه الامور من الاعراض الخارجیة

بالوجود الذہنی ہذا واذا عرفت حال الذاتی والعرضی تضح لک حال النوع والجنس والفصل والخاصۃ والعرض العام فان حد النوع بالطبیعۃ التی ہی عین حقیقۃ افرادہا والجنس بالطبیعۃ التی ہی جزء تمام المشترک بین حقائق افرادہا والفصل بالطبیعۃ الداخلۃ التی لاتکون تمام المشترک والخاصۃ بالطبیعۃ المتحدۃ معہا بالعرض المختصۃ بحقیقۃ واحدۃ والعرض العام بالطبیعۃ المتحدۃ معہا بالعرض الغیر المختصۃ بحقیقۃ واحدۃ لم یکن تلک الامور من المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاخص وان اخذ فی حدودہا الکلیۃ بمعنی المطابقۃ للکثیرین او المحمولیۃ فی مرتبۃ الحکایۃ کانت منہا فافہم فان المقام لایخلو عن دقۃ **قولہ** والمعرفیۃ لاشک فی ان المعرفیۃ من العوارض الذہنیۃ التی تعرض الصور الذہنیۃ فان مصداق المعرف ہی الصور العقلیۃ التی تفید تصور المعرف **قولہ** والموضوعیۃ فان الموضوعیۃ حال المفہوم الحاصل فی الذہن المحکوم علیہ فی مرتبۃ الحکایۃ **قولہ** والمحمولیۃ فان المحمولیۃ حال المفہوم الحاصل فی الذہن المحکوم بہ فی مرتبۃ الحکایۃ **قولہ** وکونہ قضیۃ فان القضیۃ ہی المفہوم العقلی المرکب من صورتی الموضوع وصورۃ المحمول وصورۃ النسبۃ الحاکیۃ **قولہ** فان مصداقہا تقرر المفہومات ہذا ظاہر فی المعرفیۃ اذ مصداقہا نحو تقرر المفہومات ونحو وجودہا المنفرد الغیر المخلوط بما ہو مصداق بالمعرف بالفتح وفی الموضوعیۃ اذ مصداقہا تقرر الصورۃ الذہنیۃ ونحو وجودہا المنفرد عما یتصف بالمحمولیۃ وفی المحمولیۃ والقضیۃ وعکس القضیۃ والحجۃ وغیر ظاہر فی الکلیۃ بمعنی احتمال الاشتراک او عدم الامتناع عن الشرکۃ او عدم الاباء عن الکثرۃ والجزئیۃ المقابلۃ لہا فان مصداق الکلیۃ الطبیعۃ المطلقۃ المشترکۃ الموجودۃ فی الذہن او فی الخارج بوجودات کثیرۃ لانحو وجود المفہوم فی ظرف الخلط والتعریۃ ومصداق الجزئیۃ نفس الذات الشخصیۃ الممتنعۃ عن الاشتراک والتکثر المتقررۃ فی الخارج او فی الذہن لانحو وجودہا المتقرر فی ظرف الخلط والتعریۃ وکذا الحال فی الذاتیۃ والعرضیۃ **قولہ** وتوضیحہ قال فی الافق المبین المحکوم علیہ بالمحمولیۃ والموضوعیۃ او الکلیۃ والجزئیۃ مثلا بحسب التحقق فی الاعیان شیء واحد وکذلک بحسب الوجود فی الذہن الا فی اللحاظ التحلیلی الذی ہو ظرف الخلط والعری فلیس من المستبین لقریحتک ان الحکم عنہ بما یخصہ من المفہومات المحمولۃ او العوارض بحسب الاعیان او بحسب الذہن انما ہو حال الشیء باعتبار نحو وجودہ فی ذلک الظرف علی انہ متمیز عن غیرہ والموجود فی الاعیان شیء واحد لایتمیز بحسبہ المحمول عن الموضوع ولا الطبیعۃ عن الفرد ولا الذاتی عن ذی الذاتی ولا معروض الکلیۃ عن الجزئی اذ لیس بحسب ذلک الوجود الا الخلط الصرف فاذن لیس مطابق الحکم بشیء من ہذہ المفہومات المحمولۃ او المبادی العارضۃ الا نحو وجود المفہوم المحکوم علیہ فی ظرف الخلط والعری من انحاء اللحاظات الذہنیۃ ثم بعض ہذہ مما لایصح ان تلتبس بہ المفہوم الا باعتبار وجودہ فی الذہن کالکلیۃ والحصیۃ والحمل والوضع وما شاکلہا وبعضہا مما لیس یابی ان ینتزع منہ بحسب وجودہ فی الاعیان لو امکن ان یکون ہناک متمیزا منفردا ذلک لکنہ مخلوط غیر متمیز بحسب الاعیان فلذلک لاینتزع منہ ذلک بحسب الاعیان ویجب ان یکون العقد ذہنیا ومطابق الحکم فیہ تقرر الموضوع ونحو وجودہ فی الذہن مفروزا

غير مخلوط بجنسه ذلك مثل الجزئية والذاتية والعرضية والطبيعية ماضاهاها وحيث ان الفرق بين القبيلتين غامض نغلط فيه ويعتقد
زيد جزئي في الخارج مثلا خارجية انتهى وهذا هو ماخذ قول الشارح رح توضيحه الخ وتفضيحه بوجوه الاول ان قولنا المحكوم عليه بالمحمولية
والموضوعية والكلية والجزئية مثلا بحسب التحقق في الاعيان شئ واحد وكذالك بحسب الوجود في الذهن الا في اللحاظ التحليلي
الذي هو ظرف الخلط والعري جزاف لان المحكوم عليه بالمحمولية والموضوعية ليس له تحقق في الاعيان اصلا اذ المحكوم عليه بالموضوعية
هو الصورة الذهنية لزيد مثلا والمحكوم عليه بالمحمولية هو الصورة الذهنية لقائم مثلا وهاتان الصورتان موجودتان في الذهن
بوجودين متغايرين فالمحكوم عليه بالموضوعية والمحمولية ليس شيئا واحدا اصلا لا بحسب التحقق في الاعيان ولا بحسب الوجود
في الذهن نعم ما ينتزع عنه المحكوم عليه بالموضوعية وما ينتزع عنه المحكوم عليه بالمحمولية موجود واحد في الاعيان دون الذهن
لكن ما ينتزعان هما منه ليس محكوما عليه بالموضوعية ولا محكوما عليه بالمحمولية واما المحكوم عليه بالكلية والمحكوم عليه بالجزئية
فان اريد بالكلية المطابقة للكثيرين وبالجزئية عدم المطابقة للكثيرين فهما متغايران وجودا وموجودتان متحازتان في الذهن
ولا وجود لشئ منهما في الخارج اصلا ضرورة ان المحكوم عليه بالكلية هي الصورة العقلية التي هي ظل الكثيرين والمحكوم عليه
بالجزئية هي الصورة الحسية التي هي ظل للواحد فالمحكوم عليه بالكلية والجزئية ليس شيئا واحدا لا في الاعيان ولا في الذهن
نعم ذو الصورتين المذكورتين واحد لكنه ليس محكوما عليه بالكلية والجزئية بهذا المعنى كما هو مؤدى التفسيرات الاخر للكلية والجزئية
فلا ريب في ان المحكوم عليه بالكلية هو الطبيعة والمحكوم عليه بالجزئية هو الشخص والطبيعة والشخص متحدان بحسب الوجود في
الاعيان والاذهان الا انهما بحسب وجودهما الواحد في الخارج او الذهن مصداقان للكلية والجزئية بهذا المعنى لان الطبيعة
الانسانية مثلا موجودة في الاعيان بوجودات كثيرة متلبسة بهذيات شتى ومعنى كليتها واشتراكها هو اتحادها مع الاشخاص
والجزئيات الكثيرة وزيد مثلا موجود في الخارج متعين بهذية بعينها وهذا معنى جزئيته فالمحكوم عليه بالموضوعية والمحمولية والمحكوم
عليه بالكلية والجزئية ليسا من باب واحد وفي سبيل واحد كما هو مدلول كلامه الثاني ان المحكي عنه بالمحمول اي محمول كان هو الشئ
بما هو منشار لانتزاع المحمول ومتحد معه بالذات او بالعرض فالموجود في الاعيان ان كان مصححا لانتزاع محمول ما كان محكيا عنه و
ما ليس هو مصححا لانتزاعه لم يكن محكيا عنه فالموجود في الاعيان ليس مصححا ومنشاء لانتزاع مفهوم الموضوع والمحمول بل منشاء
انتزاعهما هو الصور الذهنية الحاصلة في الذهن عند الحكاية فلا يصلح ان يكون محكيا عنه بهما والوجود في الاعيان مصحح ومنشاء
لانتزاع مفهوم الطبيعة والفرد والذاتي وذي الذاتي والكلي والجزئي فيكون محكيا عنه بهذه المفهومات ولا ينافي كونه محكيا
عنه بهذه المفهومات الخلط الصرف بحسب الوجود في الاعيان فليس مطابق الحكم بشئ من هذه المفهومات نحو وجود المفهوم
المحكوم عليه في ظرف الخلط والعري كما حسبه نعم وجود المفهوم المحكوم عليه والمفهومات المحكوم بها على نعت التمايز في ظرف الخلط

والعری مما لا بد منه فی مرتبة الحکایة لکن الکلام فی المحکی عنه فان تشبث بان ہذہ المفہومات من شئون الصورة الذہنیة بناءً
علی تفسیر الکلیة بالمطابقة للکثیرین والجزئیة بعدمہا فمع انه لا یلائم سیاق کلامه یکون مصداق حمل ہذہ المفہومات ومطابق
الحکم بہا علی ہذا التقدیر ہی الصور الذہنیة بما ہی موجودة فی الذہن لا وجود المحکوم علیه فی لحاظ ہو ظرف الخلط والعری کما عرفت
فیما سبق الثالث انه قسم المعقولات الثانیة بالمعنی الاخص الی قسمین الاول ما لا یصح ان یتلبس به المفہوم الا باعتبار وجوده
فی الذہن والثانی ما لا یابی ان ینتزع منه بحسب وجوده فی الاعیان وعد الکلیة من القسم الاول والجزئیة والذاتیة والعرضیة
والطبیعیة من القسم الثانی وہذا خبط ظاہر لان الکلیة ان کانت بمعنی المطابقة للکثیرین کانت من القسم الاول لکن الجزئیة المقابلة
لہا ایضا مثلہا لکونہا من شئون الصورة الذہنیة وان کانت بمعنی احتمال الاشتراک وما یحذو حذوه فلا یصح عدہا من القسم الاول کما
عرفت مرارا من ان الکلیة یصح انتزاعہا عن الموجود الخارجی ایضا وافحش من ذلک عده الذاتیة والعرضیة من القسم الثانی
مع ان الکلیة التی عدہا من القسم الاول ماخوذة فیہما ثم ای فرق فی حسبانه بین الکلیة التی عدہا من القسم الاول وبین الطبیعیة
ای کون الشیٔ طبیعة التی عدہا من القسم الثانی فعلیه بیان فرق بینہما یوجب عد الاولی من القسم الاول وعد الثانیة من القسم
الثانی الرابع ان الجزئیة والذاتیة والعرضیة والطبیعیة وما ضاہاہا اما ان یکون مصحح انتزاعہا عن الموضوع خصوص وجوده
الذہنی او خصوص الوجود اللحاظی له فیکون مما لا یصح ان یتلبس به المفہوم الا باعتبار وجوده فی الذہن فلا وجه لعده من القسم
الثانی واما ان یکون الوجود الخارجی ایضا مصححا لانتزاع ہذہ العوارض ولا شک ان المحکی عنه بالانتزاعیات ومصداقہا ہی
مناشیہا المصححة لانتزاعہا فیکون الموجودات الخارجیة ایضا محکیا عنہا بہذہ الانتزاعیات فتکون خارجة عن القسمین الخامس
ما ذکره بعض الشراح من انه لا شبہة فی ان الجزئیة والکلیة والذاتیة لیست اوصافا انضمامیة وانما ہی انتزاعیة ومصحح انتزاعہا
ہی نفس المفہومات لا من حیث وجودہا فی الملاحظة بان یکون الوجود اللحاظی شرطا للعروض او قیدا للمعروض لانا نعلم بالضرورة
ان الانسان مثلا کلی وذاتی لافراده انتزع احد اولم ینتزع واما اشتراط الوجود المتمیز فی المحکی عنه بہذہ الاوصاف فان اریدبه
ان التمیز شرط الاتصاف بحسب الواقع فغیر مسلم وان اریدبه ان التمیز شرط حکایة الاتصاف بحسب الواقع فغیر مسلم ایضا وان
اریدبه شرط حکایة الاتصاف فمسلم لکنه لا یضر ولا یرتاب فی ان قولنا زید جزئی والانسان کلی حکایة عن الاتصاف لا اتصاف
فی ظرف اللحاظ لان الاتصاف بحسب ظرف انما یقتضی ان یکون الموصوف فیه علی حالة یمکن انتزاع الصفة عنه وظاہر ان
الوجود اللحاظی للموصوف او للصفة لیس من ہذا القبیل لامکان لحاظ کل من الصفة والموصوف بدون لحاظ الآخر ہذا کلامه
وبالجملة فقد اشتبه علی صاحب الافق المبین مرتبة المحکی عنه بمرتبة الحکایة والعجب انه قال فی الافق المبین ان مطابق
الحکم فی القضیة الذہنیة تقرر الموضوع ونحو وجوده فی ذہن ما وانه والمحمول فی نحو ما من الذہن لا فی اللحاظ التحلیلی شیٔ

واحد بالذات او بالعرض وظاہر ان موصوفات ہذہ الاوصاف متمیزۃ عن ہذہ الاوصاف فی اللحاظ التحلیلی الذی ہو ظرف
الخلط والعری فکیف یکون المحکی عنہ بہذہ الاوصاف ومطابق الحکم بہا نحو وجود موصوفاتہا فی اللحاظ التحلیلی فلعلہ لشئ لم یبال
بتہافت اقوالہ وہذ فظق بکل ما خطر ببالہ وہجس بخیالہ وفی کلامہ فضائح اخر طوینا ہا لان الوقت اعز من ان یضاع فی توہین
مقالہ **قولہ** وہی العوارض الخ اراد بہا اعم من ان تکون محمولۃ علی المعروضات بالمواطاۃ او بالاشتقاق فان المبادی
والمشتقات کلتاہما معقولات ثانیۃ کما مر **قولہ** کما فی الاوصاف العینیۃ کالسواد والبیاض فان افرادہما التی بہا ذاتیاتہا
لہا موجودۃ فی الخارج **قولہ** کما فی الاضافات الاعیانیۃ کالفوقیۃ والتحتیۃ فانہما منتزعان عن موصوفاتہما بما لہا خصوص
حال فی العین **قولہ** کما فی لوازم الماہیۃ قال فی الحاشیۃ لان حیثیۃ الاقتضاء من الحقیقۃ العینیۃ لتلک العوارض
نائبۃ مناب انتاصل لہا فتکون کانہا موجودات متاصلۃ کما ان الانتزاع بحسب نحو الوجود الخارجی فی الاضافات الخارجیۃ
واعدام الملکات یقوم مقام العینیۃ ولذا لم تکن من المعقولات الثانیۃ انتہی وہکذا قال صاحب الافق المبین وقد مرمنا ایماء
الی ان للقوم اختلافا فی ان لوازم الماہیۃ ہل ہی معدودۃ عن المعقولات الثانیۃ ام لا فذہب المحقق الدوانی الی
الاول ومعاصرہ الی الثانی وصاحب الافق المبین اذ لم یکن من المتمیزین ذہب الی الاول مع انہ ذہب الی ان فی
المعقولات الثانیۃ اصطلاحین فظن ان لوازم الماہیۃ معدودۃ عن المعقولات الثانیۃ بالمعنیین والقول الفصل ہو ان
القوم قسموا العوارض الی ثلثۃ اقسام الاول ما یکون عارضۃ لنفس الماہیۃ بلا مدخلیۃ لخصوص احد الوجودین کالزوجیۃ العارضۃ
للاربعۃ والثانی ما یکون عارضۃ للماہیۃ بحسب وجودہا فی الخارج کالاحراق العارض للنار الثالث ما یکون عارضۃ للماہیۃ
بحسب وجودہا فی الذہن کالمحمولیۃ والموضوعیۃ العارضتین لصورتی الکاتب والانسان وہذا القسم یسمی معقولات ثانیۃ
ہکذا فی شرح التجرید وقال الشیخ ابو العباس اللوکری فی الفصل الثانی من منطق کتابہ بیان الحق مطابقا لعبارۃ الشیخ فی
الفصل الثانی من المقالۃ الاولی من الفن الاول من منطق الشفاء ان مہیات الاشیاء قد تکون فی الاعیان وقد تکون فی
التصور فیکون لہا اعتبارات ثلاث اعتبار الماہیۃ بما ہی ہی غیر مضافۃ الی احد الوجودین فیلحقہا عوارض بما ہی کک واعتبارہا
من حیث ہی فی الاعیان فیلحقہا اعراض تخص وجودہا ذلک واعتبارہا من حیث ہی فی التصور فیلحقہا اعراض تخص
وجودہا ذلک مثل الوضع والحمل ومثل الکلیۃ والجزئیۃ فی الحمل والذاتیۃ والعرضیۃ فی الحمل وغیر ذلک مما سیتمثل فانہ لیس
فی الموجودات الخارجیۃ ذاتیۃ ولا عرضیۃ حملا ولا یکون الشئ فی الخارج مبتدأ ولا یکون خبرا ولا قیاسا ولا غیر ذلک ثم قال
موضوع المنطق عوارض الموجودات متی کانت فی التصور علی نحو وجہۃ یکون ذلک النحو والجہۃ موصلا لصاحب التصور من معلوم
الی مجہول فقولنا عوارض الموجودات یجری مجری الجنس وقولنا متی کانت فی التصور فصل میز ذلک عن العوارض التی

التی یکون للموجودات فی غیر التصور ہذا کلامہ فمقتضی ہذہ الاقاویل ان لوازم الماہیۃ مقابلۃ قسیمۃ للمعقولات الثانیۃ التی
ہی موضوع المنطق وہذا مما لاریب فیہ لان المعقولات الثانیۃ التی ہی موضوع المنطق عندہم ہی العوارض التی خصوص
الوجود الذہنی شرط فی عروضہا ولا شبہۃ فی ان لوازم الماہیۃ لیست کذلک و اما المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاعم فلا وجہ
لاخراج لوازم الماہیۃ عنہا ولیس فی کلام القوم ما یدل علی انہا لیست معدودۃ عنہا فالمحقق الدوانی لما ذہب الی ان
المعقولات الثانیۃ ہی العوارض التی خصوص الوجود الذہنی شرط فی عروضہا وغفل عن المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاعم
حکم بخروج لوازم الماہیۃ عن المعقولات الثانیۃ والصدر الشیرازی المعاصر لہ لما اخذ المعقول الثانی بالمعنی الاعم ولم
یشترط خصوص الوجود الذہنی فی عروضہ ذہب الی ان لوازم الماہیۃ من المعقولات الثانیۃ وصاحب الافق المبین
مع انہ تفطن بالاصطلاحین فی المعقولات الثانیۃ لما رای القوم یمیزون المعقولات الثانیۃ عن لوازم الماہیۃ و
یجعلونہا قسیمۃ لہا توہم ان المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاعم متمیزۃ عن لوازم الماہیۃ مع ان القوم انما میزوا المعقولات
الثانیۃ بالمعنی الاخص عنہا لا المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاعم ولیت شعری ما الباعث علی اخراج لوازم الماہیۃ عن
المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاعم ثم انہ اعتبر فی المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاعم ان لا یکون من تلقاء الموصوف لہا اقتضاء
وعلیۃ واسند اخراج لوازم الماہیۃ عنہا الی ہذا القید مع ان القول بکون لوازم الماہیۃ معلولۃ للماہیۃ باطل کما مر منا فی
مواضع من ہذا الکتاب و سنعود الی ابطال ذلک فی مقامہ انشاء اللہ تعالی **قولہ** وہی کالوجوب لا خفاء فی ان الوجوب ان
ارید بہ الوجوب الذاتی او الوجوب بالغیر او الوجوب المطلق من الانتزاعیات التی لا تصدق علی الاعیان صدقا اولیا او
ذاتیا ولا یحاذیہا خصوص حال فی الخارج ولیس من تلقاء ذات الموصوف اقتضاء لہا الا ان الوجوب الذاتی ووجوب الوجود الخارجی
سواء کان مطلقا او بالغیر ینعقد منہما القضایا الخارجیۃ کما سیلوح انشاء اللہ تعالی ووجوب الوجود الذہنی مصداقہ تقرر الماہیۃ فی
الذہن والقضیۃ المعقودۃ منہ ذہنیۃ نعم وجوب الوجود مطلقا بالغیر والوجوب المطلق من دون ان یضاف الی الوجود الخارجی
والوجود الذہنی ینعقد منہ القضایا الحقیقیۃ فالحکم بکون القضایا المعقودۃ بالمعقولات الثانیۃ بالمعنی الاعم حقیقیۃ لا خارجیۃ
ولا ذہنیۃ کما وقع من الشارح اقتفاء لصاحب الافق المبین لیس لہ وجہ صحۃ وسیاتی تفصیل ذلک **قولہ** والوجود الوجود
المطلق وکذا الوجود الخارجی والوجود الذہنی من الانتزاعیات التی لا تصدق علی الاعیان صدقا اولیا او ذاتیا ولا یحاذیہا
خصوص حال فی الخارج اذ منشاء انتزاع الوجود نفس ذات موصوفہ لا خصوص حال فیہا ولیس من تلقاء الموصوف لہ اقتضاء
لہ الا ان القضایا المعقودۃ من الوجود المطلق حقیقیۃ ومن الوجود الخارجی خارجیۃ ومن الوجود الذہنی ذہنیۃ علی ما سینکشف
انشاء اللہ تعالی و قد اورد علی کون الوجود من المعقولات الثانیۃ بان الوجود الواجبی فرد للوجود موجود فی الخارج و قد اسمعنا

الکلام علی ذلک فی فاتحۃ المبحث فتذکر قال صاحب الافق المبین الوجود الحق القائم بذاتہ لیس یحمل علیہ الوجود المطلق المنتزع
علی انہ ہو بعینہ او من فرائد نیاتہ ولیس ہو یرتسم فی العقل فینتزع منہ الوجود المطلق ویعرضہ فی لحاظ الذہن فقد عرفت ان ہذہ
وظیفۃ الطبائع الامکانیۃ بل العقل یحکم بالبرہان ان فی الاعیان حقیقۃ متقررۃ بنفس الذات والمتقرر بنفس الذات ہو بنفس حقیقتہ مصداق لحمل
الموجود علیہ ومطابق انتزاع الموجودیۃ لا باقتضاء حقیقتہ ذلک کما ان الحقیقۃ المتقررۃ من الجاعل بنفس ماہیتہا المتقررۃ
من الجاعل مصداق الحمل ومطابق الانتزاع لا باستیناف تاثیر من الجاعل او باقتضاء من الماہیۃ المجعولۃ وان للعقل
سبیلا فی الماہیات المجعولۃ الی لحاظ الحقیقۃ المتقررۃ وانتزاع الموجودیۃ عنہا ولا سبیل لہ الی ذلک فی الحقیقۃ المتقررۃ
بنفس الذات بل انما ینتزعہ العقل اذا یلقی سمعہ الملکوتی فیستمع ان البرہان ینطق بلسانہ القدسی النوری ان لی علی الدہش
وشدۃ خطر الرعب سبیلا الی صقع لحاظ القدس الحق المتقرر بنفس حقیقتہ وانتزاع الموجودیۃ عن نفس ذاتہ بذاتہ فما یقال انہ اللاحظ
والمنتزع بالاضافۃ الی ذلک الجناب ہو البرہان لا العقل فاذن لیس الوجود الحق من افراد شیٔ من ما فی حیازۃ العقل وحوزۃ
معقولاتہ الحقیقیۃ المتاصلۃ فما ظنک بجنابہ المقدس بالقیاس الی الوجود المطلق الذی ہو من الطبائع المصدریۃ الانتزاعیۃ
انتہی وانت وکل من یتاہل الخطاب تعلمان ان ہذا الکلام لا فضل لہ علی نعیق الغراب اما اولا فلان انتزاع العقل
الوجود من شیٔ ای شیٔ کان ومن حقیقۃ ایۃ حقیقۃ کانت لا یتوقف علی ارتسام کنہ ذلک الشیٔ ونفس تلک الحقیقۃ فی العقل
فلا معنی لقولہ ولیس ہو یرتسم فی العقل واما ثانیا فلانا نعلم قطعا انہ سبحانہ وتعالی موجود فالوجود المحمول اما ان یکون منتزعا عنہ
فی العقل فقد بطل کل ما ہذی ہذا القائل ولا یعود ما تجشمہ الی طائل او لا یکون منتزعا عنہ فی العقل فکیف ینعقد القضیۃ القائلۃ
انہ سبحانہ موجود واما ثالثا فلان قولہ والمتقرر بنفس الذات ہو بنفس حقیقتہ مصداق لحمل الوجود علیہ ومطابق انتزاع الموجودیۃ
یہافت قولہ ولا سبیل لہ الی ذلک فی الحقیقۃ المتقررۃ بنفس الذات لانہ اذا لم یکن للعقل سبیل الی لحاظ الحقیقۃ المتقررۃ
بنفس الذات وانتزاع الموجودیۃ عنہا فلا معنی لحمل الموجود علیہا وکونہا مطابقا لانتزاع الموجودیۃ واما رابعا فلان قولہ بل انما
ینتزعہ العقل الی قولہ عن نفس ذاتہ بذاتہ تخییل خال عن التحصیل الیس ان العقل اذا القی سمعہ الملکوتی الی ما ینطق بہ البرہان
بلسانہ القدسی النوری واستمعہ لاحظ الحقیقۃ المقدسۃ المتقررۃ بنفسہا وانتزع عنہا الوجود وحمل الموجود علیہا وایقن بصدق
الموجود علیہا واما خامسا فلان قولہ فما یقال انہ اللاحظ والمنتزع بالاضافۃ الی ذلک الجناب ہو البرہان لا العقل ہذر من القول
لان البرہان لا یصلح ان یکون نفسہ لاحظا ومنتزعا وانما ذلک من شان العقل غایۃ الامر ان البرہان یفید العقل الاذعان
والایمان بکون الوجود منتزعا عنہ سبحانہ جل مجدہ فانظر الی ہذا الرجل کیف یہذی ویہزل ولا یبالی ما ذا یقول واما سادسا
فلان المرام وہو ان الوجود الحق الواجبی لیس فردا بالحقیقۃ للمعنی المصدری الانتزاعی لا یتوقف علی ما خرص بہ القائل

من التخيلات الشعرية الكاذبة والترهات الفرية الغير الصائبة والعجب ان الشارح نقل كلامه هذا فی الحاشية ولم يتكلم على
شیٔ من خرافاته الواهية وهذا جرى منه على سجيته فی اتباع اباطيله والاذعان باقاويله وانما غرہ منه تعوده بترويج الكذب
بالمنطق العذب وتدبيج الهزل باللفظ الجزل اما عند اللبيب اللقن والاريب الفطن فلا يزيد هذا الرجل تكلف الفصاحة غير افتضاحه
وتجشم هذه الصناعة غير الشناعة واما الشارح فقد انخدع بزبرجه وخرعبيله وفرض على نفسه مماشاته فی سبيله كعامی فی اعتقاده
بالعقائد او كعمه فی انقياده للقائد والله مولى الحكمة وولی العصمة **قوله** الشيئية هی تساوق الوجود فالكلام فيه هو الكلام فيها
قوله والامكان اعلم ان صاحب الافق المبين بعد ما فسر المعقولات الثانية بالمعنى الاعم بالعوارض الانتزاعية التی لا تحمل
على شیٔ مما فی الاعيان حملا اوليا او ذاتيا ولا يحاذى بها خصوص حال فی الخارج ولا يكون عروضها للمعروضها من جهة
اقتضاء من طبيعته لذلك ومثلها بالوجود والشيئية والامكان قال فی حاشيته ان الامكان وان كان من المفهومات الغير المنسلخة
عن الماهية لكنه لما كان هو سلبا بسيطا والمهية بجسمه فی حيز الليسية الصرفة والقوة المحضة لم يكن للمهية اقتضاء وعلية له
اذ السلب ما لم يكن عدوليا او ملحوظا من حيث انه مضاف الى الملكة او محمول فی الموجب السالب المحمول لم يكن محتاجا الى
اقتضاء من الذات له بل يكفی فيه عدم علة مقتضية لما السلب رفع له والماهية ما لم تكن متقررة فی نفسها لم يصح ان تكون علة
مقتضية لشیٔ فلذلك لم يكن الامكان واخلافی لوازم الماهية بمعنى العوارض المعلولة لنفس المهية وان كان هو من لوازم
المهية بمعنى المفهومات التی لم يمكن سلخها عن الماهية وهی من العوارض اللاحقة لسنخ الماهية كالشيئية والوجود وبهذا يتضح
معنى قولهم الامكان بالذات ليس معلولا للماهية والماهية محفوفة به بنفسها ولذلك صح ان يجعل اول المراتب فيقال
امكن فاحتاج الى آخر المراتب المقررة المشهورة والا كان يصح ان يقال قبله فی الشیٔ الامكان فامكن فاحتاج الى سائر المراتب
وكان متسلسلا او الدور اذ الاقتضاء متاخر عن التقرر الذی هو آخر المراتب المتفرعة على الامكان انتهى وانت تعلم ان هذا الضرب من
الهذيان اذ الامكان اذا كان سلبا بسيطا لا سلبا عدوليا ولا محمول الموجبة السالبة المحمول فلا معنى لعده من العوارض
ولا معنى لقوله هی من العوارض اللاحقة لسنخ الماهية اذ السلب البسيط نفی صرف ولا سيما وقد اضاع هذا القائل شطرا من
عمره فی بيان ذلك الحق ان الامكان سلب بسيط لضرورة الطرفين لا عروض له حقيقة لكن الذهن قد يلاحظ المهية و
ينتزع منها هذا السلب ويلاحظه عدوليا ويحمله على الماهية فيكون من عوارض الماهية بهذا الاعتبار ولا يلزم من هذا ان يكون
الامكان من اللوازم المعلولة للماهية وقد اشرنا فيما سبق غير مرة الى ان علية الماهية للامور المنتزعة عن نفسها غير معقول
اذ لا انحياز بين الماهية وبين تلك المنتزعات فی الواقع اذ لا تقرر فی الواقع الا لنفس الماهية وتقرر الانتزاعيات فی
الواقع عبارة عن تقرر مناشئ انتزاعها فلا يتصور هناك علية ولا معلولية واسباغ الكلام فی هذا المرام يفضی الى الخروج

عن المقام **قوله** والقضايا المعقودة بها الخ اعلم ان القضية الحملية مشتملة على النسبة الحاكية اعني ثبوت شئ لشئ فان كان هذا
الثبوت ثبوتا للامر ذهني فالقضية ذهنية ومصداقها تقرر الموضوع في الذهن بحيث يصح انتزاع المحمول عنه كقولنا الانسان موضوع
والحيوان محمول وان كان ثبوتا لامر خارجي فالقضية خارجية ومصداقها تقرر الموضوع في الخارج بحيث يكون في الخارج متحدا مع
المحمول ويصح انتزاع المحمول عنه وان كان ثبوتا لامر في نفس الامر مع عزل النظر عن كونه في الخارج او في الذهن فالقضية حقيقية
ومصداقها تقرر الموضوع في نفس الامر متحدا مع المحمول بحيث يصح انتزاع المحمول عنه هذا هو المشهور واذ الكلام ههنا مع صاحب
الافق المبين فبالحري ان ننقل اولا من كلامه ليكون كلامنا اكبت له واتم في الزامه فنقول قال في الافق المبين الحكم بالاتحاد
ان كان بحسب حال الموضوع في الاعيان سواء كان بحسب اصل تقرر الماهية او بحسب الوجود كانت الحملية خارجية سواء كان
مبدء المحمول من الامور العينية او من الامور المنتزعة من الموضوع على ما هو عليه في الاعيان وان كان بحسب خصوص التقرر
او الوجود الذهني للموضوع كانت ذهنية وان كان بحسب مطلق التقرر او الوجود للموضوع في نفس الامر مع عزل النظر عن خصوصيات
الظروف والاوعية من الاعيان والاذهان وانحاء ملاحظات ذهن واحد الازمنة والاوقات او جملة الزمان او الدهر او السرمد
سميت حقيقية انتهى وقال في موضع آخر ميزان تصحيح الحمل مطلقا هو صحة انتزاع المعنى المصدري كالانسانية والموجودية و
الزوجية والفوقية ونعني والممكنية مبدء الانتزاع اعني ما يؤخذ منه ذلك هو المحكي عنه ويقال له مصداق الحمل مطابق الحكم وقال
في موضع آخر مطابق الحكم في الخارجية هو تقرر الموضوع ونحو وجوده في الاعيان وانه والمحمول في الخارج شئ واحد بالذات وبالعرض
سواء كان مطابق الذهن مع الخارج في حاشيتي الاتصاف كما في الاوصاف العينية التي هي مبادي المحمولات او بالحاق مفهومات
انتزاعية بموضوعات عينية تصلح بحسب خصوص الوجود في الاعيان لذلك الالحاق كما في النسب والاضافات المنتزعة عن الموجودات
العينية وفي الذهنية تقرر الموضوع ونحو وجوده في ذهن ما وانه والمحمول في نحو ما من الذهن لا في اللحاظ التحليلي شئ واحد بالذات
او بالعرض وفي الحقيقية قوام هوية الموضوع في مطلق عالم التقرر وانه والمحمول في مطلق نفس الامر مع عزل النظر عن خصوصيات
الظروف شئ واحد بالذات او بالعرض وانما التكثر في اللحاظ التحليلي انتهى اذا وعيت هذا فاعلم ان القوم اختلفوا في ان القضايا
المعقودة من المعقولات الثانية هل هي ذهنية فقط او ذهنية وحقيقية فقط او بعضها حقيقية وبعضها خارجية فذهب المحقق
الدواني الى انها ذهنيات فقط وتبعه في ذلك بعض اساتذة الشارح وذهب صاحب الافق المبين وتلميذه الصدر الشيرازي
الى الثاني وتبعه الشارح جريا منه على سجيته وذهب الصدر المعاصر للمحقق الدواني الى الثالث وقال لان قولنا زيد شئ وعلة
وجزئي في الخارج قضايا خارجية فاما المحقق الدواني فمبنى خياله انه ذهب الى شرطية الوجود الذهني لعروض المعقولات الثانية
ولا ريب في ان القضية المعقودة بما عروضه مشروط بخصوص الوجود الذهني قضية ذهنية واذ قد عرفت ان اشتراط خصوص

الوجود الذہنی فی مطلق المعقولات الثانیة التی منہا الوجود والامکان ونظائرہما باطل ایقنت ان ہذا الخیال ومبناہ کلاہما
فاسد واما استاذ الشارح فقد خبط جدا لانہ مع عدم اشتراط خصوص الوجود الذہنی فی عروض المعقولات الثانیة توہم ان القضایا
المعقودة بہا ذہنیة مطلقا وسیأتی تفضیحہ انشاء اللہ تعالی فی شرح قول الشارح لا ذہنیة واما صاحب الافق المبین فقد تاہ
فی ضلال مبین لان الوجوب الذاتی ووجوب الوجود العینی مطلقا والوجود الخارجی والشیئیة فی الخارج والعلیة الخارجیة
والمعلولیة الخارجیة ونظائرہا من المعقولات الثانیة بالمعنی الاعم اتفاقا باعترافہ ایضا مع ان القضایا المعقودة بہا خارجیة
قطعا لان مبدء انتزاع ہذہ المبادی الانتزاعیة اعنی المحکی عنہ بہا ومصداق حملہا ومطابق الحکم بہا نفس ذات الواجب
سبحانہ وذوات الحقائق المتقررة فی الخارج من الجاعل الموجب ونفس الذوات المتقررة فی الخارج بنفسہا او بالجاعل و
نفس الذات المفیدة لذات الغیر المؤثرة فی الغیر فی الخارج ونفس الذات المستفادة من الغیر المتاثرة من الغیر فی الخارج
وموضوعات ہذہ القضایا ومحمولاتہا شیٔ واحد فی الخارج فکیف لا یکون ہذہ القضایا خارجیة فان الحکم باتحاد موضوعاتہا اموراً انتزاعیة
لانہا امور منتزعة عن الموضوعات علی ما ہی علیہ فی الاعیان فان زعم ان المعتبر فی الخارجیة ان یکون مبدء المحمول فیہا اما وصفا
عینیا کالسواد والبیاض او وصفا انتزاعیا لاحقا للموضوع بعد وجودہ فی الاعیان کالفوقیة والعمی قلنا ہذا اصطلاح مستحدث فی
الخارجیة والکلام فی کون ہذہ القضایا خارجیة علی اصطلاح القوم وعلی ہذا الاصطلاح المستحدث لا یکون القضیة الحملیة محصورة فی
الخارجیة والذہنیة والحقیقیة ولا یصح علی ہذا الاصطلاح قولہ فیما نقلنا عنہ مطابق الحکم فی الخارجیة ہو تقرر الموضوع ونحو وجودہ فی
الاعیان وانہ والمحمول فی الخارج شیٔ واحد بالذات او بالعرض کما لا یخفی وایضا لا ریب فی ان ہذہ القضایا اعنی قولنا اللہ سبحانہ
واجب موجود خارجی وشیٔ خارجی وعلة فی الخارج والانسان واجب الوجود العینی بالغیر وانہ موجود خارجی وانہ شیٔ خارجی ومعلول
فی الخارج صادقة فیجب ان یکون محمولاتہا متحدة مع موضوعاتہا فاما ان یکون مصداق ہذا الاتحاد فی الخارج فیکون ہذہ القضایا
خارجیة قطعا او یکون فی الذہن فیلزم ان یکون تحقق مصداقہا متوقفا علی وجودہ فی ذہن من الاذہان وہو بین البطلان وایضا
ہذا القائل یعترف بکون ہذہ القضایا حقیقیة فیکون مصداقہا متحققا فی نفس الامر ونفس الامر منحصر فی الذہن والخارج فتحقق مصداقہا
فی نفس الامر انما یکون اما فی ضمن تحققہ فی الخارج فقط او فی ضمن تحققہ فی الذہن فقط او فی ضمن تحققہ فی الذہن والخارج جمیعا فعلی
الاول یکون ہذہ القضایا خارجیة وعلی الثانی یکون ہذہ القضایا ذہنیة وہذا مع بطلانہ فی نفسہ لا یقول بہ ہذا القائل وعلی الثالث
یصدق ہذہ القضایا خارجیة ایضا وہو خلاف ما توہمہ ذہنیة ایضا وہو مع بطلانہ فی نفسہ خلاف ما اعتقدہ وایضا فقد قال ہذا القائل
فی فواتح الافق المبین انہ لیس فی ظرف الوجود الا نفس الماہیة ثم العقل بضرب من التحلیل ینتزع منہا معنی الموجودیة
والصیرورة المصدریة ویصفہا بہ ویحملہ علیہا علی ان مصداق الحمل ومطابق الحکم ہو نفس المہیة بحسب ذلک الظرف انتہی فعلی ہذا

مطابق الحکم بالوجود الخارجی نفس المہیۃ بحسب الخارج فکیف لایکون القضیۃ المعقودۃ بالوجود الخارجی خارجیۃ وایضاً قال فی موضع
آخر الوجود ہو صیرورۃ المہیۃ وموجودیتہا الماخوذۃ من نفس الماہیۃ المتقررۃ لامعنی یلحق المہیۃ کما ان الانسانیۃ مفہوم ماخوذ
من نفس ذات الانسان لا امر یقترن بالانسان فکیف یذہب ہذا القائل الی ان مطابق الحکم بالوجود الخارجی لیس نفس الماہیۃ
المتقررۃ فی الخارج حتی ینکر کون القضیۃ القائلۃ المہیۃ موجودۃ فی الخارج خارجیۃ فینکر ہذا القائل کون القضیۃ القائلۃ الانسان
انسان قضیۃ خارجیۃ فان نسبۃ الوجود الی المہیۃ ہی نسبۃ الانسانیۃ الی الانسان وانکار تحقق مصداق الانسانیۃ فی الخارج لایتجہ
الا من ہو خارج عن الانسانیۃ ثم لما کان الواجب سبحانہ ممتنع الحصول فی الذہن واستحال ان یکون الموجود الذہنی مصداقاً
للوجوب والوجود الخارجی فلا سبیل الی انکار کون القضایا القائلۃ انہ سبحانہ واجب انہ موجود خارجی وانہ شئ فی الخارج وانہ
علۃ فی الخارج خارجیۃ ومما ینبہ علی کون القضایا المعقودۃ بالوجود الخارجی والشیئیۃ الخارجیۃ ووجوب الوجود العینی والعلیۃ
فی الخارج والمعلولیۃ فی الخارج ونظائرہا قضایا خارجیۃ ان قولنا بعض الموجود الخارجی او بعض الاشیاء الخارجیۃ اسود او
بعض الواجب قادر او بعض العلل الخارجیۃ قادر او بعض المعلولات اسود قضایا خارجیۃ بلا شبہۃ فیجب ان یکون قولنا بعض
الاسود موجود خارجی او شئ خارجی وبعض القادر واجب او علۃ خارجیۃ وبعض الاسود معلول ایضاً قضایا خارجیۃ لان عکس
الخارجیۃ خارجیۃ لامحالۃ ولما ماذکرہ ہذا القائل فی نفی کون القضایا المعقودۃ بہذہ المبادی خارجیۃ فسیاتی توضیحہ وتفضیحہ فالحق
ان القضایا المعقودۃ بالوجود المطلق والشیئیۃ المطلقۃ والوجوب المطلق والامکان المطلق وامثالہا من دون ان تتقید بالخارج
او بالذہن قضایا حقیقیۃ لانہا حکایات عن مطلق نفس الامر وانکان تحقق مصادیقہا اما فی الخارج او فی الذہن واما القضایا المعقودۃ
بالوجوب الذاتی ووجوب الوجود العینی والشیئیۃ فی الخارج وامکان الوجود الخارجی وامثالہا فخارجیات کما ان القضایا المعقودۃ بالوجود
الذہنی والشیئیۃ فی الذہن وامکان الوجود فی الذہن مع امثالہا ذہنیات فالقضایا المعقودۃ بالمعقولات الثانیۃ بالمعنی الاعم
تکون ذہنیۃ وخارجیۃ وحقیقیۃ والقضایا المعقودۃ بالمعقولات الثانیۃ بالمعنی الاخص تکون ذہنیۃ فقط ہذا وانکان مخالفاً لما
علیہ جمہور الاشیاع الا انہ الحق الاحق بالاتباع **قولہ** وانکان ظرف الاتصاف بہا ہو الذہن اعلم ان ہذا المقام من معارک
الاعلام ومداحض الاعلام فعلینا ان نحقق اولاً معنی ظرف الاتصاف ثم نقضی بین الاسلاف والاخلاف فی ہذا الخلاف بالانصاف
فاعلم ان اتصاف شئ بالشئ فی ظرف علی نحوین احدہما انضمامی بانضمام الصفۃ الی الموصوف فی ذلک الظرف کاتصاف الجسم بالسواد
فی الخارج وہذا القسم یستدعی ثبوت الحاشیتین معاً فی ظرف الاتصاف وثانیہما انتزاعی بان یکون الموصوف فی ظرف الاتصاف
بحیث یصلح لان ینتزع عنہ الصفۃ وہذا النحو لایستدعی ثبوت الصفۃ فی ظرف الاتصاف وانما یستدعی ذلک الاتصاف وجود
منشاء انتزاع الصفۃ فی ذلک الظرف لا وجود الصفۃ بنفسہا فی ذلک الظرف او فی ظرف آخر کاتصاف السماء بالفوقیۃ اتصاف

زيد بالعمى فانه انما يستدعى تحقق السماء وزيد فى الخارج على وجه يصح انتزاع الفوقية والعمى عنهما لا وجود الفوقية والعمى بنفسهما فى الخارج او فى الذهن اذ لا وجود للاختراعيات بانفسها فى الخارج والضرورة شاهدة بان وجودها فى الاذهان العالية والسافلة لغو فى اتصاف موصوفاتها بها نعم يجب وجود الصفات الانتزاعية بوجود مناشيها فى ظرف الاتصاف والاصارت اختراعية فظرف الاتصاف عبارة عن الظرف الذى يحكى عنه بثبوت الصفة للموصوف سواء كان بانضمام الصفة الى الموصوف فى ذلك الظرف او بكون الموصوف فى ذلك الظرف مصححا لان ينتزع عنه الصفة فظرف اتصاف الجسم بالسواد هو الخارج لانه الذى يحكى عنه بكون الجسم اسود وكذا ظرف اتصاف السماء بالفوقية وزيد بالعمى هو الخارج لانه الذى يحكى عنه بان السماء فوق وزيد اعمى وظرف اتصاف المفهوم بالموضوعية والمحمولية مثلا هو الذهن لان المفهوم بنحو وجوده الذهنى مصداق لهما ومعنى كون الخارج او الذهن ظرفا للاتصاف هو ان يكون وجود الموصوف فى احدهما منشاء لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف منه يعنى ان يكون المحكى عنه بالاتصاف ومصداقه موجودا فى احدهما وليس معنى كون الخارج ظرفا للاتصاف ان يكون معنى الاتصاف الذى هو من المعانى النسبية الاعتبارية موجودا بنفسه فى الخارج وهذا ما حققه السيد المحقق والمحقق الدوانى ومن شايعهما من الفرق بين كون الخارج ظرف نفس النسبة كالاتصاف والثبوت وغيرهما وبين كونه ظرف ثبوت النسبة وهذا مع شدة وضوحه قد خفى على صاحب الافق المبين فسلك على ما تعوده مسلكا آخر وقال الاتصاف العينى ليس الا على ضربين انضمامى ويعبر عنه بثبوت الصفة للموصوف فى الاعيان كثبوت البياض للجسم وانتزاعى ويعبر عنه بثبوت الصفة للموصوف بحسب الاعيان كثبوت الفوقية والعمى للسماء وزيد لكن المحكى عنه ومطابق الحكم انما هو وجود الموصوف فى الاعيان فالخارج فى الاول ظرف الثبوت ووعاءه وفى الثانى جهة الاتصاف ومطابقه وما فيه اساسه بناءه والمرجع الى كون الخارج ظرف تحقق الموصوف من حيث هو موصوف وعلى ذلك يقاس حال الاتصافات بحسب انحاء الوجودات هذا مستقر عرش التحقيق ومستودع سر الحكمة واما ما تهجج به رهط من متاخرة المقلدة لاتباع المشائية من الفرق بين كون الخارج ظرف نفس النسبة كالاتصاف والثبوت وغيرهما وبين كون الخارج ظرف ثبوت النسبة وكذلك حال الذهن فاما المصير فيه على ما تلى عليك اما لجة لا تؤول الى مدرجة اما تعرفت ان معنى الوجود ليس الا وقوع نفس الشئ فى الاعيان او فى الاذهان انتهى وهذا اعجب عجاب لانه قد اعترف بان الخارج فى الضرب الاول من الاتصاف العينى ظرف الثبوت ووعاءه فاما ان يقول بان الخارج هناك ظرف لوجود ذلك الاتصاف وذلك الثبوت فهو صريح البطلان اذ الثبوت والاتصاف من المعانى النسبية الانتزاعية يستحيل وجودها فى الاعيان ولو ارتكب القول بوجودهما فى الخارج لزمت مفاسد لا تكاد تتناهى واما ان يقول بان الخارج هناك ظرف لنفس الثبوت والاتصاف لا ظرف وجوده فقد انقلبت ريح اللائمة ورجع الحق الى مركزه وسطع نور الحق المتبلج وبان المحقق الصادع بالحق عن المقلد التهجج المتلجلج ثم فى قوله والمرجع

الی کون الخارج ظرف تحقق الموصوف بما هو موصوف اعتراف بالفرق بین کون الخارج ظرف نفس امر وبین کونه ظرف وجود
ذلک لامر لان الخارج اما ان یکون ظرف نفس تحقق الموصوف ولا یکون ظرفا لوجود تحققه فهذا هو الفرق المذکور الذی تبجح به
المقلدون او یکون الخارج ظرفا لوجود تحقق الموصوف فیلزم ان یکون التحقق الذی هو من الامور الانتزاعیة موجودا فی الخارج
ثم اذا کان الخارج ظرفا لوجود تحققه کان ظرفا لوجود وجود تحققه ایضا والالزم ان یکون ظرفا لنفس الوجود ولا یکون ظرفا لوجود الوجود
وهذا مما یستنکره عقله الذی هو وهمه فیلزم ترتب وجودات غیر متناهیة موجودة فی الخارج وبالجملة لامحید عن المحجة التی انکر
علیها ولا سبیل الی اللخلخة التی فزع الیها فقد ثل عرش تحقیقه وافتضح سر حکمته اما تعدیه حده فی الازراء بالاجلة العظماء فمن
جهله بقدر الحق واهله وسد در من قال ؎ یا ناطح الجبل الراسی لتصدعه ؛ ارحم علی الراس لا ترحم علی الجبل ؛ ولنرجع الی
تفصیل ما کنا فیه فنقول من الراس ان الاتصاف الانضمامی فی ظرف یستدعی تحقق الحاشیتین فی ذلک الظرف والاتصاف
الانتزاعی فی ظرف لا یستدعی الا تحقق الموصوف فی ذلک الظرف المصحح لانتزاع الصفة عنه فیکون للصفة تحقق تبعی بتبعیة
تحقق موصوفه واما تحقق الصفة بنفسها فی ذلک الظرف او فی ظرف آخر فلغو فی ذلک الاتصاف فاتصاف زید بالعمی فی الخارج
انما هو لان زیدا فی الخارج موجود بما انه مصحح لان ینتزع عنه العمی لا لان العمی موجود فی الخارج بوجود غیر وجود زید او فی ذهن
من الاذهان بوجود غیر وجوده اذ لا علاقة لوجود العمی بوجود مباین عن وجود زید باتصاف زید بالعمی وهذا مع غایة ظهوره
یخفی علی القاصرین لشبهات تعتریهم فی ذلک فمنها[1] ما عرض للصدر المعاصر للمحقق الدوانی من ان الثبوت نسبة بین
الثابت والمثبت له فلا یکون بدونهما ضرورة ان النسبة فرع لطرفیها وانت تعلم انه لیس معنی ظرف الاتصاف ظرف وجود النسبة
التی هی الاتصاف بل معناه ظرف مصداق الاتصاف فلیس معنی کون الخارج ظرف الاتصاف کون الخارج ظرف وجود الاتصاف
حتی یلزم تحقق طرفیه فی الخارج بل معناه انه ظرف مصداقه ومصداقه لیس نسبة حتی یستلزم تحققه فی الخارج تحقق الحاشیتین فیه
بل انما یستلزم تحقق المصداق وهو الموصوف وقد مر ذلک آنفا ومنها[2] ان الشیخ وبهمنیار وغیرهما صرحا بان ما لا یکون
موجودا فی نفسه یستحیل ان یکون موجودا لشئ فیجب ان یکون للصفة فی الاتصاف الانتزاعی موجودة فی نفسها والجواب
ان القدر الضروری ان لا یکون الصفة لا شیئا محضا الا ان تکون موجودة بنفسها اذ یکفی وجودها مطلقا ولو بالتبع بتحقق منشأ
انتزاعها ولم یفرض علینا الایمان بما بین دفتی الشفاء والتحصیل وان لم یساعده العقل ولم یعاضده البرهان والدلیل فان کان
مراد الشیخ واتباعه انه لابد من وجود الصفة مطلقا ولو بالعرض فحق تمیع وان کان مرادهم انه لابد من وجود الصفة بالذات فباطل
لا یسمع واما ما توهم صاحب[3] الافق المبین تبعا للمحقق الدوانی من ان وجود الصفة فی ظرف الاتصاف الانتزاعی وان لم یکن ضروریا
لکن مطلق وجود الصفة فی ظرف ما ضروری وحمل کلام الشیخ علی ذلک فسخیف باطل لما عرفت آنفا من ان وجود الصفة فی ظرف

آخر لغو فی الاتصاف کما لا یخفی ومن الاضاحیک فی ہذا المقام ما قال الصدر الشیرازی فی الاسفار معترضا علی ما حققناہ من ان
الحق ان الاتصاف نسبۃ بین شیئین متغایرین بحسب الوجود فی ظرف الاتصاف فالحکم بوجود احد الطرفین دون الآخر فی الظرف
الذی یکون الاتصاف فیہ تحکم نعم الاشیاء متفاوتۃ فی الموجودیۃ ولکل منہا حظ خاص من الوجود لیس للآخر منہا فلکل صفۃ من
الصفات مرتبۃ من الوجود یترتب علیہا آثار مختصۃ بہا حتی الاضافیات واعدام الملکات والقوی والاستعدادات فان لہا ایضا
حظوظا ضعیفۃ من الوجود والتحصل لا یمکن الاتصاف بہا الا عند وجودہا لموصوفاتہا ولا فرق فی ذلک بین صفۃ وصفۃ فکما
ان البیاض اذا لم یکن موجودا للجسم وجودا عینیا بہ یکون موجودیۃ ونحو حصولہ الخارجی لا یمکن وصف الجسم بانہ ابیض وصفا
مطابقا لما فی نفس الامر فکذلک حکم اتصاف الحیوان بکونہ اعمی واتصاف السماء بکونہا فوق الارض وغیرہا وما وقع فی
کتب اہل الفن کالشفاء للشیخ والتحصیل لبہمنیار تلمیذہ من ان الصفۃ ان کانت معدومۃ فکیف یکون المعدوم فی نفسہ موجودا
لشیء فان المعدوم فی نفسہ مستحیل الوجود لشیء الی آخر ما ذکرنا فلا یوجب نقضا علیہ لاتصاف الاشیاء بالاضافیات والاعدام
والقوی لما دریت ان لہا حظا من الوجود ضعیفا ہو شرط لاتصاف موصوفاتہا بہا وبازاء مرتبۃ وجودہا سلب ورفع لہا یمنع
عن الاتصاف بہا وربما کان حظ الصفۃ من الوجود اقوی وآکد من حظ الموصوف بہا منہ وذلک کما فی اتصاف الہیولی الاولی
بالصورۃ الجسمیۃ والطبیعیۃ بل المادۃ بالصورۃ کما ستقف علیہ فی بابہ انشاء اللہ تعالی فاعتبار الوجود فی جانب الموصوف
دون الصفۃ لیس لہ وجہ بل الاحوال بعکس الامر فی تعمیمہ بحیث یشترط وجود احد الطرفین فی الاتصاف بان یقول معنی
الاتصاف فی کل ظرف ہو کون الصفۃ بحیث یکون نحو وجودہا فیہ منشاء الحکم بہا علی الموصوف اعم من ان یکون بانضمامہا بہ
او بانتزاعہ منہا ثم یدعی بعد ہذا التعمیم والتقریر بانہ لا شک ان ہذا المعنی یستلزم وجود الصفۃ فی ظرف الاتصاف دون الموصوف
بنحو البیان الذی ذکر فقد تحقق ان الفرق بین طرفی الاتصاف فی الثبوت وعدمہ سخیف من القول لا یرتضیہ ذو تدبر انتہی
کلامہ فانت تعلم ان کل ما ذکرہ جزاف وہمی لیس تحتہ معنی فضلا عن ان یکون لہ جدوی لان القول بوجود الصفات
الانتزاعیۃ فی ظرف الاتصاف یبطل القول بالاتصاف الانتزاعی لان الصفۃ اذا کانت موجودۃ فی ظرف الاتصاف بوجود غیر
وجود الموصوف فاما ان تکون قائمۃ بالموصوف فتکون منضمۃ الیہ فیکون الاتصاف بہا انضمامیا کالاتصاف بسائر الصفات
الانضمامیۃ او لا فاما ان تکون قائمۃ بنفسہا فتکون جوہرا فلا تکون صفۃ او قائمۃ بشیء آخر غیر الموصوف فلا یکون ما فرض موصوفا
بہا موصوفا بہا بل یکون الموصوف بہا ذلک الشیء الآخر الذی قامت بہ تلک الصفۃ فان کانت تلک الصفۃ قائمۃ بہ بوجود
غیر وجودہ فتکون منضمۃ الیہ وان کانت قائمۃ بہ بالقیام الانتزاعی فلا یکون لتلک الصفۃ وجود فی ظرف الاتصاف ویرجع الامر
الی ما حققناہ واما قولہ الاتصاف نسبۃ بین شیئین متغایرین بحسب الوجود فی ظرف الاتصاف ففی الاتصاف الانضمامی

مسلم اذ یکون فیه الموصوف والصفة موجودین بوجودین متغایرین فی ظرف الاتصاف وفی الاتصاف الانتزاعی مم بل باطل کیف
ولو کان کذلک لم یکن الاتصاف انتزاعیا لان وجود احد الطرفین دون الآخر فی ظرف الاتصاف الانتزاعی ضروری و
اما تجویزه ان یکون للاضافیات واعدام الملکات وغیرها من الانتزاعیات وجود وراء وجود موصوفاتها فی ظرف الاتصاف
فضرب من الجنون اذ لو کان للاضافیات واعدام الملکات وغیرها من الانتزاعیات التی یتصف بها موصوفاتها فی الخارج
کالفوقیة والعمی والابوة والبنوة وجود فی الخارج وراء وجودات موصوفاتها وان کان هذا النحو من الوجود ضعیفا لزمت مفاسد
لا تحصی قد اشرنا الی بعض منها فی مبحث الجعل وما ذکره هذا القائل من ان وجود الصفة قد یکون اقوی من وجود الموصوف کما فی
اتصاف المواد بالصور ان صح فانما یصح فی الاتصاف الانضمامی دون الاتصاف الانتزاعی الذی فیه الکلام واتصاف المواد
بالصور انضمامی لا انتزاعی کما حقق فی مقامه واما تاییده هذه الاباطیل بما فی الشفاء والتحصیل فقد نبهنا آنفا انه لا یستحق
للتعویل ولا یصح الا بالتاویل واما تجویزه ان ینعکس الامر بان یقال معنی الاتصاف فی کل ظرف هو کون الصفة بحیث
یکون نحو وجودها فیه منشأ للحکم بها علی الموصوف اعم من ان یکون بانضمامها به او بانتزاعه منها فخز عبیلة یضحک منها الصبیان
فان الموجود فی ظرف الاتصاف الانتزاعی هو الموصوف واما الصفة فلا وجود لها فی ذلک الظرف الا بمعنی ان موصوفها موجود
فیها فجعل وجود الصفة مصداقا للاتصاف الانتزاعی خروج عن دائرة العقل واعجب من ذلک تجویزه ان یکون الموصوف
منتزعا عن الصفة وقد سبقه الی هذا التجویز الصدر الشیرازی فلعل منشأ الاتفاق فی هذا الفهم هو الاتفاق فی المنشأ والاسم
ومنها انه اذا لم یکن الفوقیة مثلا موجودة فی الخارج لم یصدق قولنا الفوقیة ثابتة للسماء فی الخارج خارجیة لانتفاء موضوعها
فیصدق لیست الفوقیة ثابتة للسماء فی الخارج فلا یصدق السماء متصفة بالفوقیة فی الخارج هف اجاب عنه صاحب الافق
المبین بان الفوقیة مثلا لما کانت معدومة فی الاعیان لم یصح عقد قضیة خارجیة هی موضوعها فلذلک صدق لیست
الفوقیة ثابتة للسماء فی الخارج خارجیة وذلک لا ینافی کون السماء المتحققة فی الاعیان بحیث یصح للعقل الحکایة عن حالها
فی الاعیان بالفوقیة المنتزعة منها بحسب ذلک الاعتبار اذ هذا ایضا ضرب من ثبوت الصفة للموصوف فی الاعیان بحسب
حال الموصوف فی الاعیان وان لم یکن من ضرب ثبوت الصفة للموصوف فی الاعیان بحسب حال الصفة فی الاعیان فان الامرین غیر متلازمین ولیس اذا
لم یکن ثبوت الصفة للموصوف مما ینتزع من حال الصفة فی الاعیان وجب ان یکون ایضا لیس مما ینتزع من حال الموصوف فی الاعیان والممتنع حیث لا یوجد
الصفة فی الاعیان هو الاتصاف الانضمامی فی الاعیان فاذن لا تصادم بین السماء فوق الارض والسماء متصفة بالفوقیة
فی الاعیان خارجیة علی ان یکون موضوعها السماء وبین لیست الفوقیة ثابتة للسماء فی الاعیان خارجیة علی ان یکون
موضوعها الفوقیة نعم لو صدقت لیست الفوقیة ثابتة للسماء فی الخارج علی ان موضوعها الفوقیة خارجیة وذهنیة مطلقا

لزم ان یکذب ایضا السماء فوق الارض فی الخارج خارجیة لان اتصاف السماء بالفوقیة فی الخارج وثبوت الفوقیة لها فی الاعیان انما یتحقق فی الذهن بحسب حال السماء فی الوجود العینی وذلک احد ضربی الاتصاف الخارجی فما لم یتحقق الفوقیة فی الاذهان ولم یوجد ثبوتها للسماء فی الاذهان بحسب وجود السماء فی الاعیان لم یصدق الحکم بان اتصاف السماء بالفوقیة اتصاف خارجی انتهی وهذا ماخوذ عن کلام المحقق الدوانی فی الحاشیة القدیمة حیث قال فان قلت الوصف ثابت للغیر فی الخارج فهو موصوف بالثبوت للغیر فیه فیکون موجودا فیه قلت الخارج ههنا ظرف للثبوت الذی هو المحمول لا للاتصاف فان الاتصاف بذلک الثبوت انما هو فی الذهن انتهی یعنی ان القضیة القائلة الوصف ثابت للغیر فی الخارج لیست قضیة خارجیة بل قضیة ذهنیة موضوعها الوصف ومحمولها ثابت للغیر فی الخارج والوصف انما یتصف بهذا المحمول فی الذهن والخارج فی هذه القضیة قید للمحمول لا ظرف لثبوته فان ثبوت هذا المحمول انما هو فی الذهن وان جعل الخارج فی هذه القضیة ظرفا للاتصاف و اخذت القضیة خارجیة فهی کاذبة وکذبها لا یستلزم کذب قضیة خارجیة موضوعها الموصوف ومحمولها ذلک الوصف او الاتصاف بذلک الوصف فکذب القضیة القائلة الفوقیة ثابتة للسماء فی الخارج خارجیة لا یستلزم کذب قولنا السماء فوق او متصفة بالفوقیة فی الخارج علی ما فصله صاحب الافق المبین ثم فی کلامه وجوه من الخلل الاول انه اعترف بان کون السماء المتحققة فی الاعیان بحیث یصح للعقل الحکایة عن حالها فی الاعیان بالفوقیة المنتزعة منها ضرب من ثبوت الصفة للموصوف فی الاعیان بحسب حال الموصوف فی الاعیان فاذا اثبت هذا الضرب من الثبوت للصفة و عقد به القضیة وقیل الفوقیة ثابتة للسماء بهذا الضرب من الثبوت صدقت هذه القضیة خارجیة فلا بد من وجود موضوعها فی الخارج فعاد الاشکال قهقری فان هذا الضرب من الثبوت ثابت للصفة فی نفس الامر والا کان اختراعیا فلا بد من ثبوت ما ثبت له هذا المعنی الثانی ان الارتباط بین الموصوف والصفة اذا نعت به الموصوف سمی اتصافا واذا نعت به الصفة سمی ثبوتا فلا فرق بحسب المعنی بین قولنا السماء متصفة بالفوقیة فی الاعیان خارجیة وبین قولنا الفوقیة ثابتة للسماء فی الاعیان خارجیة فلا معنی لقوله فاذن لا تصادم الی قوله علی ان یکون موضوعه الفوقیة الثالث ان قوله فما لم یتحقق الفوقیة فی الاذهان ولم یوجد ثبوتها للسماء فی الاذهان بحسب وجود السماء فی الاعیان لم یصدق الحکم بان اتصاف السماء بالفوقیة اتصاف خارجی فی غایة السخافة اذ تحقق الفوقیة فی الاذهان وجود ثبوتها للسماء فی الاذهان لغو فی اتصاف السماء بالفوقیة فی الخارج کما نبهنا علیه فیما سبق لست اقول کما قیل انا نعلم قطعا ان السماء متصفة بالفوقیة ولو انتفت الاذهان حتی یرد علیه انه لو انتفت الاذهان العالیة یرتفع السماء والفوقیة وسائر الاشیاء اذ الاذهان العالیة علل لها وقد اجاب الشارح فی مبحث التصدیقات عن اصل الشبهة بان الایجاب انما یستدعی وجود الموضوع اعم من ان یکون بنفسه او بمنشاء انتزاعه و الفوقیة

وان لم تكن موجودة بنفسها فهي موجودة بمنشأ انتزاعها فقولنا الفوقية ثابتة للسماء في الخارج ليصدق خارجية واورد عليه بعض الشراح
بان منشأ انتزاع الفوقية مباين لها وجودا وما يباين موضوع الموجبة لا يكفي لصدقها والا كان لموضوعها علاقة مع ذلك المباين
ولذا حكموا بحصول الاشياء بانفسها في الذهن ولم يروا وجود اشباحها كافيا في صدق موجبات موضوعاتها ذوات الاشباح
والا كان للاشباح علاقة خصوصية معها والجواب ان واقعية الانتزاعيات بمناشيها والايجابات الخارجية الواقعية انما
تصدق على الانتزاعيات من اجل تلك الواقعية وهي متحدة بالعرض وجودا مع مناشيها ولذا انتزع عنها وهذه
العلاقة لا توجد بين الاشباح وذواتها لتباينهما وجودا ولذا لا يكفي وجود الاشباح لصدق الاحكام الايجابية على ذواتها
وسياتي كلام في امر الشبح والمثال متعلق بهذا المقال انشاء الله المتعال والقول الفصل في جواب الشبهة انه ان اريد
بقولنا الفوقية ثابتة للسماء في الخارج ان الفوقية بنفسها ثابتة في الاعيان منضمة الى السماء فهذه القضية خارجية
كاذبة ولا يلزم من كذبها كذب قولنا السماء فوق ومتصفة بالفوقية في الخارج خارجية لان مصداقها هو السماء المصححة لان
ينتزع منها الفوقية موجودة في الخارج بخلاف قولنا الفوقية ثابتة للسماء في الخارج على هذا التقدير اذ مصداقها على
هذا التقدير هي الفوقية الموجودة في الخارج المنضمة الى السماء وهو غير متحقق في الخارج وان اريد به ان الفوقية ثابتة
للسماء بحسب حال السماء في الاعيان فانها مصححة لانتزاعها فهذه القضية خارجية صادقة ويكفي لصدقها خارجية وجود موضوعها
في الخارج بالعرض بمنشأ انتزاعها اذ هذه القضية حكاية عن وجودها بالعرض بوجود منشأها وقد اشار الى هذا كلام المحقق في
الحاشية القديمة حيث قال فان قلت فيكون الحكم بثبوت المنتزعات لموضوعاتها كاذبا لما بينتم انه لا ثبوت لها قلت
انما يلزم كذبه اذا كان الحكم بثبوتها ثبوت الاعراض لمحالها اما اذا كان المراد بثبوتها لها كونها منتزعة منها بضرب من
التحليل او المطلق الشامل فلا انتهى ثم ههنا اشكال عويص وهو ان من الانتزاعيات ما ينتزع عن بعض الموجودات
في حال دون حال كالقيام والقعود فان زيدا مثلا قد ينتزع عنه القعود والقيام وقد لا ينتزعان عنه فاما ان يكون
للقيام مثلا وجود في الخارج ورا وجود موصوفه فيلزم وجود الانتزاعيات بالذات في الخارج وهو خلاف ما تقرر او لا يكون
كذلك بل يكون منتزعا فمنشأ انتزاعه اما نفس ذات الموصوف من دون امر زائد فيلزم ان يكون نفس ذاته مصححة لانتزاع
القيام ما دامت متقررة وهو صريح البطلان او ذاته مع امر زائد فذلك الامر الزائد اما صفة منضمة فيكون القيام عبارة عن
تلك الصفة المنضمة على ان تلك الصفة اما من مقولة من المقولات النسبية فيكون هي ايضا انتزاعية او من مقولة
اخرى فالقول بها خلاف بديهة العقل اذ البديهة قاضية بانه لا يوجد في حال قيام زيد مثلا صفة منضمة هي منشأ
انتزاع القيام او صفة منتزعة فالكلام في منشأ انتزاعها فلا محالة ينتهي اما الى نفس ذات الموصوف فيبطل ببطلان الشق

الاول اوالى صفة منضمة فيبطل ببطلان الشق الثاني وهذه الاشكال قد استصعبه مولانا الشيخ الامام الاجل استاذ الكل في
الكل امام الائمة الاجلة مولانا **نظام الدين** والملة روح الله روحه وافاض علينا فتوحه في حاشية الحاشية القديمة فقال
ما حاصله ان الجواب لا يخلو عن صعوبة ويمكن بوجهين الاول ان يلتزم ان يكون شئ متحدا في الوجود مع آخر ثم يزول الاتحاد
ثم يتجدد ثم يزول وهذا الالتزام صعب الثاني ان المحمولات الاضافية قد يكون مبادي انتزاعها نفس ذات الموضوع مع المقايسة
الى امر آخر كالعالمية بالممكنات في الواجب سبحانه وقد تكون نفسها كالعالمية الله تعالى لذاته المقدسة وقد يكون هي بقيام
صفة بها في الخارج او الذهن كقولنا زيد قريب من عمرو فان كونه في الحيز المخصوص مع كون عمرو في آخر مبدء لانتزاع
القرب وعلى هذا يلزم ان مقولة الاين من الموجودات هذا خلاصة كلامه الشريف ولعل تحقيق المقام ان الانتزاعيات
سواء كانت عدمية او وجودية على انحاء فمنها ما منشأ انتزاعه نفس الحقيقة كالوجود والتشخص والامتياز ولوازم المهية على
التحقيق ولا اشكال في التزام كون منشأ هذا النحو من الانتزاعيات نفس الحقيقة بلا امر زائد اصلا ومنها ما ليس نفس ذات
الموصوف به مصححة لانتزاعه وهذا النحو من الانتزاعيات بعضها من مقولة الوضع كالقيام والقعود وبعضها من باب المضاف
كالابوة والبنوة وبعضها من ابواب اخر وهذا النحو لا يكفي في صحة انتزاعه نفس ذات الموصوف به بلا امر زائد عليها والا لكانت
مصححة لانتزاعه ما دامت متقررة فمنشأ انتزاع هذا القسم من الانتزاعيات قد يكون ذات الموصوف مع صفة منضمة اليه
كالاسودية فانها صفة انتزاعية منشأ انتزاعها ذات موصوفها مع السواد وقد يكون ذات الموصوف مع امر مباين لها
فقد يكون منشأ انتزاع بعض الانتزاعيات ذات الموصوف بالمقايسة الى امر مباين فقط كالاين فانه نسبة الجسم الى مكانه
فهو ينتزع من الجسم وسطح الجسم المحيط به وقد يكون منشأ انتزاع بعضها ذات الموصوف بالمقايسة الى امر مباين مع ملاحظة صفة
انتزاعية اخرى كالفوقية مثلا فان منشأ انتزاعها ذات السماء بالمقايسة الى الارض مع ملاحظة نسبة احاطة السماء بها و
منشأ انتزاع الاحاطة وماخذها ذات الجسم المحيط وذات الجسم المحاط الموجودتان في حيزهما المخصوص لا غير وكذلك منشأ قرب
زيد من عمرو مثلا ذات زيد المتحيزة في حيز خاص مع ذات عمرو المتحيزة في حيز خاص آخر والمتحيز منشأ انتزاعه هو الجسم بالمقايسة
الى الحيز ثم اذا كان زيد مثلا قريبا من عمرو ثم صار بعيدا لم يبق ذلك الحيز الخاص لزيد او عمرو بل حصل لاحدهما او لكليهما حيز
آخر فيكون زيد وعمرو الكائنان في هذين الحيزين الحاصلين منشأين لانتزاع المباعدة وكل واحد منهما مع حيزه الحاصل
له منشأ لانتزاع بعده عن الآخر وقد يكون منشأ انتزاع بعضها ذات الموصوف المنطوية على اجزاء متصفة بصفات
انضمامية او انتزاعية كالبلقة مثلا فان منشأ انتزاعها عن الجسم ذاته المنطوية على اجزاء متصفة بعضها بلون وبعضها بلون
آخر وكالقيام فان منشأ انتزاعه ذات زيد مع ذوات اجزائه المتصفة بنسب مخصوصة ومنشأ انتزاع تلك النسب

ذواتہا مع احیازہا الخاصۃ وکذا الحال فی القعود وقد یکون منشأ انتزاع لبعض من الانتزاعیات ذات الموصوف مع
انتفاء صفۃ عنہا کالعمی والکلام فی الامثلۃ الجزئیۃ تطویل بلا طائل والحاصل ان منشأ انتزاع ہذا القسم لیس ہو نفس ذات
الموصوف بلا امر زائد اصلا بل منشأ انتزاعہ ذاتہ مع امر زائد وذلک الامر الزائد بالآخرۃ قد یکون صفۃ منضمۃ وقد یکون امرا
مباینا فتردید الزائد بین الصفۃ المنضمۃ وبین الصفۃ المنتزعۃ مطلقا کما وقع فی تقریر الاشکال غیر حاصر فاندفع الاعضال
واما التزام کون مقولۃ الاین من الموجودات الخارجیۃ فہو تسلیم للاشکال ولیس جوابا عنہ علی انہ لا یتجاسر
علی ہذا الالتزام فانہ خلاف حکم الفطرۃ ومع ذلک لا یکفے ہذا الالتزام کیف والانتزاعیات
التی یشکل بہا لیست منحصرۃ فی مقولۃ الاین بل سائر الانتزاعیات التی ہی من المقولات النسبیۃ وغیرہا یتوجہ بہا
الاشکال فلا یغنی التزام کون مقولۃ الاین من الموجودات الخارجیۃ شیئا واما التزام ان یکون شئ متحدا فی الوجود مع آخر
ثم یزول الاتحاد ثم یتجدد ثم یزول فالتحقیق فیہ ان الانتزاعیات مطلقا لیست موجودۃ بالذات فی ظرف الانصاف بہا و
الا کانت منضمۃ الی الموصوف وانما الوجود بالذات لمنشأ انتزاعہا وموصوفاتہا لکن وجود موصوفاتہا ینسب الیہا بالعرض
فاذا کان شئ کزید مثلا مصححا لانتزاع صفۃ منتزعۃ کالقیام مثلا کانت الصفۃ موجودۃ بوجودہ بالعرض ومتحدۃ معہ فی الوجود
اتحادا بالعرض ثم اذا صار بحیث لا یصح عنہ انتزاع القیام لا یکون وجودہ منتسبا الی القیام اصلا لا بالذات ولا بالعرض
ولا یکون الصفۃ متحدۃ معہ اصلا لا بالذات ولا بالعرض ثم اذا صار بحیث یصح عنہ انتزاع القیام صار وجودہ منتسبا الی صفۃ
القیام فصارت متحدۃ معہ فی الوجود بالعرض فلا صعوبۃ فی التزام ان یکون شئ متحدا مع لشئ فی الوجود ثم یزول الاتحاد ثم
یتحد ثم یزول علی النحو الذی ذکرنا الا ان ہذا الالتزام لا یدفع الاشکال لان الکلام ینساق فی منشأ الاتحاد فان کان منشأہ
نفس ذات الموصوف فلا معنی لزوالہ ما دامت الذات وان کان منشأہ امرا زائدا علی ذاتہ جری الکلام فیہ بل ہو منضم او منتزع الی
آخر التقریر واما اذا ارید بالاتحاد الاتحاد بالذات فلا مساغ لہ فیما نحن فیہ ولا مجال لذلک الالتزام فی صورۃ الاتحاد بالذات و
من العجائب ما وقع عن بعض الشراح من ان الاوصاف الانتزاعیۃ التی لا یکون منشأ انتزاعہا نفس ذوات موصوفاتہا تکون
منتزعۃ بالنظر الی الوصف المنضم کانتزاع الفوقیۃ من السماء بواسطۃ الوضع الخاص وکانتزاع القیام والقعود من زید
بواسطۃ الوضع الخاص فالمحکی عنہ بہا ذلک الوصف المنضم الموجود بالوجود الخاص مع وجود الفلک فی الاول ووجود زید فی
الثانی انتہی وانت تعلم ان الوضع الخاص لیس صفۃ منضمۃ بل ہو نفسہ من الانتزاعیات والقیام والقعود عبارۃ عن
نفس الوضع الخاص لا ان الوضع الخاص من الصفات الانضمامیۃ والقیام والقعود منتزعان عنہ علی انہ لا یکفی التزام
کون الوضع صفۃ انضمامیۃ لجریان الکلام فی سائر المقولات النسبیۃ فتامل جدا فان المقام دقیق وبالتامل الغائر

حقیق والکلام وان ادی الی التطویل لکن ہذا التفصیل لایخلو عن التحصیل واذ قد فرغنا عن تحقیق امر الاتصاف حان لنا ان
نفیض فی تحقیق ظرف الاتصاف بالوجود والشیئیۃ والوجوب والامکان فتفصیل الکلام فی ذلک فی ثلثۃ مباحث المبحث الاول
فی تحقیق ظرف الاتصاف بالوجود والشیئیۃ اعلم ان الوجود والشیئیۃ متساوقان فبعد استیفاء الکلام فی ظرف الاتصاف بالوجود
لایبقی کلام مستانف فی ظرف الاتصاف بالشیئیۃ فنقول قد عرفت فیما سبق ان الوجود لیس صفۃ منضمۃ الی شئ بل ہو
نفس الصیرورۃ والموجودیۃ فہو من الانتزاعیات المنتزعۃ عن نفس المہیۃ المتقررۃ فی الاعیان او الاذہان فمصداقہ ومصحح
انتزاعہ ہو مصداق الاتصاف بہ وہو الذات المتقررۃ فی العین او فی الذہن فالوجود المطلق مصداقہ نفس الذات المتقررۃ
مطلقا فظرف الاتصاف بہ نفس الامر والوجود الخارجی مصداقہ نفس الذات المتقررۃ فی الخارج فظرف الاتصاف ہو الخارج
والوجود الذہنی مصداقہ نفس الذات المتقررۃ فی الذہن فظرف الاتصاف بہ ہو الذہن اذ ظرف الاتصاف عبارۃ عن الظرف
الذی فیہ مصداق الاتصاف والقضیۃ المنعقدۃ بالاول حقیقیۃ وبالثانی خارجیۃ وبالثالث ذہنیۃ ہذا ہو الحق فالحکم بکون
ظرف الاتصاف بالوجود مطلقا ہو الذہن کما وقع من الشارح جریا منہ علی عادتہ فی التقلید لصاحب الافق المبین باطل
والحق ہو التوزیع ونقص اولا ما بلغنا من اقاویل الاصحاب فی ہذا الباب ثم نبطلہ ثم نبین ما ہو الحق واللہ الموفق للصواب
فاعلم ان لہم فی ظرف الاتصاف بالوجود اقاویل شتی الاول ما افادہ السید المحقق قدس اللہ سرہ الشریف فی حواشی التجرید
قال اذا قلنا زید موجود فی الخارج مثلا فقولنا فی الخارج ان قیس الی زید کان ظرفا لوجودہ وان قیس الی وجودہ کان
ظرفا لنفس الوجود ثم ان الموجود فی الخارج بلا ریب ہو ما کان الخارج ظرفا لوجودہ کزید واما الذی وقع الخارج ظرفا لنفسہ
فلا جزم بکونہ من الموجودات الخارجیۃ فان عاقلا لایشک فی ان زیدا موجود فی الخارج بخلاف ان وجود زید موجود فی الخارج
فانہ مما یشک فیہ فوقوع الخارج ظرفا لنفس شئ لایستلزم وقوعہ ظرفا لوجود ذلک الشئ الاتری ان قولک زید متصف فی الخارج
بالسواد صادق قطعا وقد وقع الخارج ہہنا ظرفا لنفس الاتصاف وان قولک اتصاف زید بالسواد موجود فی الخارج لیس
بصادق کیف والسلوب والنسب التی لا وجود لہا فی الخارج بلا اشتباہ یقع الخارج ظرفا لہا لنفسہا لا لوجودہا فالمہیۃ اذا وجدت
فی الخارج ثبت لہا فی نفس الامر الکون فی الخارج علی ان یکون الخارج ظرفا لنفس الکون ولا یجوز ان یقال ثبت لہا
فی الخارج الکون علی ان یکون الخارج ظرفا لثبوت الکون لہا وذلک لان ثبوت شئ لآخر فی الخارج بمعنی اتصاف الآخر
بہ فی الخارج وان لم یقتض وجود ذلک الشئ فی الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجیۃ فی الخارج بالامور العدمیۃ لکنہ
یقتضی وجود ذلک الآخر بدیہۃ فان الشئ ما لم یثبت فی الخارج او لا لم یتصور اتصافہ فیہ بمفہوم سواء کان وجودیا او عدمیا
فلو کان الکون ثابتا فی الخارج للماہیۃ لکانت قبل ثبوتہ لہا ثابتۃ فیہ فکان لہا قبل قیام الکون بہا فی الخارج کون آخر

فیہ وہو باطل ومایقال من ان قیام کل صفۃ فی الخارج بموصوفہا فرع علی وجود موصوفہا فیہ سوی الوجود لیس لشئی اذ البداہۃ
لایفرق فی ذلک بین صفۃ وصفۃ نعم یشہد بان قیام الوجود بموصوفہ لایجوز ان یتوقف علی وجودہ فوجب ان لایکون
قیامہ خارجیا علی نحو قیام البیاض بالجسم فما یقال من انہ ان لم یثبت للماہیۃ فی الخارج الکون کانت عاریۃ فی الخارج عن الکون فلا تکون موجودۃ فیہ
مردود بانہا وان لم یثبت لہا فی الخارج کونہا لکن ثبت لہا فی حد نفسہا الکون الخارجی فتکون موجودۃ فی الخارج اذ الموجود الخارجی ما یکون الخارج ظرفا لوجودہ ولا
یلزم من ذلک ان یکون ظرفا لوجود وجودہ حتی یکون وجودہ موجودا خارجیا ولا ان یکون ظرفا للاتصاف بالوجود لیلزم کون
الموصوف ثابتا فیہ قبل الاتصاف بہ ہذا کلامہ الشریف ملخصا ولا یذہب علیک ان ما افادہ من الفرق بین کون الخارج
ظرفا لنفس شئی وبین کونہ ظرفا لوجودہ وان الخارج ظرف لوجود زید لا لوجود وجودہ انما محصلہ ان الخارج یکون ظرفا لمصداق
وجود زید مثلا اعنی ما یحکی عنہ بوجود زید اعنی ذات زید ولا یکون ظرفا لما یحکی عنہ بوجود وجودہ وانہ یکون ظرفا لمصداق اتصاف
الجسم بالسواد مثلا لا لمصداق وجود اتصافہ بہ لان مصداق وجود زید ہو ذاتہ الموجودۃ فی الخارج ومصداق وجود وجودہ
ہو مفہوم وجودہ المصدری الانتزاعی الذی لا وجود لہ فی الخارج ومصداق اتصاف الجسم بالسواد ذات الجسم المنضم الیہ السواد
المتحققۃ فی الخارج ومصداق وجود ہذا الاتصاف معناہ النسبی الذی لا تحقق لہ الا فی الذہن وبالجملۃ مآل کون الخارج
ظرفا للاتصاف والثبوت الی کونہ ظرفا للمحکی عنہ بالاتصاف والثبوت لا غیر کما عرفت فیما سبق فالمہیۃ اذا وجدت
فی الخارج یکون الخارج ظرفا لاتصافہا بالوجود کما انہ ظرف لنفس وجودہا اذ معنی کونہ ظرف لنفس وجودہا ہو کونہ ظرفا لمصداق
وجودہا اعنی نفس المہیۃ ومصداق الاتصاف بالوجود ایضا ہو نفس المہیۃ فیکون الخارج ظرفا لنفس ہذا الاتصاف ایضا
فیکون ظرفا لثبوت الوجود للمہیۃ اذ لا فرق بین اتصاف الماہیۃ بالوجود وبین ثبوت الوجود لہا بحسب الحقیقۃ اذ الارتباط
الذی یکون بین الموصوف والصفۃ اذا نعت بہ الموصوف یسمی اتصافا واذا نعت بہ الصفۃ یسمی ثبوتا واما ما افاد من ان
ثبوت شئی لآخر فی الخارج وان لم یقتض ثبوت ذلک الشئی لکنہ یقتضی ثبوت الآخر بدیہۃ فان الشئی ما لم یثبت فی الخارج
اولا لم یتصور اتصافہ فیہ بمفہوم سواء کان وجودیا او عدمیا ممنوع بل باطل والقدر المسلم الضروری ان ثبوت شئی لآخر
فی الخارج یستلزم ثبوت الآخر المثبت لہ فان الشئی ما لم یثبت فی الخارج لم یتصور اتصافہ فیہ بمفہوم وان انضمام شئی الی
آخر فی الخارج یتفرع علی ثبوت الآخر فیہ بدیہۃ فان الشئی ما لم یثبت فی الخارج اولا لم یتصور انضمام شئی الیہ وہذا القدر لا
یجدیہ نفعا لان ثبوت الوجود للمہیۃ وان کان فی الخارج لکنہ لیس فرعا علی ثبوت المہیۃ فیہ بل مستلزم لہ لان المعدوم
لا یثبت لہ الوجود ولیس ہذا الثبوت انضمامیا حتی یکون فرعا علی وجود المنضم الیہ فما افادہ لا یستلزم ان لا یکون قیام
الوجود بموصوفہ خارجیا وان استلزم ان لا یکون قیامہ بموصوفہ خارجیا انضمامیا علی نحو قیام البیاض بالجسم علی انہ قدس سرہ

قد اعترف بان ظرف ثبوت الوجود للمهية هو نفس الامر وما ذكره من البيان لنفي كون الخارج ظرفا له لو تم لدل على نفي كون
نفس الامر ظرفا له ايضا اذ ثبوت شئ لآخر في نفس الامر ايضا فرع على ثبوت الآخر فيها عند من يقول بقاعدة الفرعية فلا فرق
بين الخارج ونفس الامر في هذا الحكم وما افاد في رد قول من زعم ان الوجود ثابت للمهية في الخارج معللا بانها ان كانت عارية
فيه عن الكون في الخارج فلا يكون موجودة فيه ان اراد به نفي كون الوجود صفة منضمة الى الماهية في الخارج ممتازة عنها فيه
كما توهمه الزاعم تم لان المهية وان لم ينضم اليها الوجود في الخارج لكن ثبت لها الوجود في الخارج في حد نفسها ثبوتا انتزاعيا فتكون
موجودة في الخارج لان الموجود في الخارج ما يكون هو ظرفا لوجوده وان لم يكن ظرفا لوجود وجوده حتى يكون وجوده موجودا خارجيا
او ظرفا لاتصافه بالوجود اتصافا انضماميا ليلزم وجود المنضم اليه قبل الانضمام وان اراد به نفي كون الاتصاف بالوجود خارجيا
مطلقا فلا يتم لان الماهية ان لم يثبت لها الوجود في الخارج اصلا لا انضماما ولا انتزاعا فلا يثبت لها الوجود الخارجي في حد
نفسها اصلا اذ ثبوت الوجود الخارجي لها في حد ذاتها اما بالانضمام اليها او بصحة الانتزاع منها فكيف يكون موجودة في الخارج
على هذا التقدير واذا لم يكن المهية في الخارج بحيث يصح انتزاع الوجود عنها فكيف يكون الخارج ظرفا لوجودها واذا فرض انها في
الخارج بحيث يصح ان ينتزع عنها الوجود يكون الخارج ظرفا لوجودها ولاتصافها بالوجود اذ الاتصاف الانتزاعي عبارة عن مبدئية
صحة الانتزاع وكون الخارج ظرفا للاتصاف عبارة عن كونه ظرفا لمصداقه كما عرفت فلا معنى لنفي كونه ظرفا لاتصاف المهية بالوجود
مع الاعتراف بكونه ظرفا لوجودها ثم ان كلامه قدس سره صريح في ان ظرف ثبوت الوجود الخارجي للماهية هو نفس الامر ونفس الامر منحصر
في الخارج والذهن فلا يخلو اما ان يكون ظرف ثبوت الوجود الخارجي للماهية خصوص الوجود الذهني فلا يصح ان يقال ثبت
في حد نفسها الكون الخارجي لان الوجود الخارجي على هذا انما ثبت لها في خصوص الملاحظة الذهنية لا في حد نفسها او يكون
ظرف ثبوته لها هو الخارج فيكون الخارج ظرف ثبوت الوجود الخارجي لها فيكون اتصافها به اتصافا خارجيا وان لم يكن انضماميا
ثم انه قدس سره قال بعد هذا الكلام لما كان قيام الوجود بالماهية وقبولها اياه من حيث هي هي وبهذه الحيثية انما تثبت لها في العقل
فالا لا تزمج زيادته على المهية في التصور لا في الوجود العيني فالمهية متصفة في حد نفسها بالوجود الخارجي لا اتصافا موجبا للامتياز
في الخارج كما في اتصاف الجسم بالسواد بل موجبا للامتياز في الذهن وذلك لان العقل لا يقدر على اعتبار المهية المطلقة
وحدها في الخارج اولا ثم يعتبر اتصافها بالوجود ثانيا فانه اذا اعتبر وجودها في الخارج فقد اخذها مع الكون فيه وليس له ان لا يعتبر
شيئا في الخارج او يعتبر اتصافه فيه انتهى وهذا القول وقع منه قدس سره في شرح قول صاحب التجريد وقيامه بالمهية من حيث
هي هي فزيادته عليها في التصور وظاهر كلامه صريح في ان مراده ان الوجود ليس صفة منضمة الى الماهية في الخارج ممتازة
عنها فيه بل هو معنى منتزع عن نفس المهية فلا تمايز بينه وبين الماهية بحسب الخارج كما بين الاوصاف الانضمامية و

بین موصوفا فانها ای العقل بضرب من التحلیل ینتزع الوجود عن المهیة ویصفها به ففی هذه الملاحظة یتحقق قابل هی الماهیة
ومقبول هو الوجود وموصوف هی الماهیة وصفة قائمة بها هی الوجود فالوجود انما یکون زائدا علی الماهیة ممتازا عنها فی
تلک الملاحظة فالملاحظة هی ظرف للامتیاز بین الماهیة والوجود لا انها ظرف لاتصاف الماهیة بالوجود فلا دلالة فی هذا الکلام
علی ان ظرف اتصاف المهیة بالوجود هو الذهن ففی قوله فالماهیة متصفة فی حد نفسها بالوجود الخارجی لا اتصافا موجبا
للامتیاز فی الخارج کما فی اتصاف الجسم بالسواد بل موجبا للامتیاز فی الذهن تصریح بان المهیة متصفة بالوجود الخارجی فی
حد نفسها الا فی خصوص الملاحظة الذهنیة وانکان الامتیاز بین الصفة والموصوف انما هو فی خصوص الملاحظة الذهنیة
هذا واعترض علی هذا الکلام العلامة القوشجی اولا بان الماهیة من حیث هی هی موجودة فی الخارج فیجوز ان یثبت لها امر فی
الخارج ولا یقدح فی ذلک کون هذه الحیثیة انما یثبت لها فی العقل کما ان الجزئی موجود فی الخارج ویعرض له فی الخارج
اعراض موجودة فیه ولا یمنع ذلک من کون الجزئیة انما یثبت له فی العقل وثانیا بانه منقوض بقیام الاعراض بمحالها فان
البیاض مثلا لیس قائما بالجسم الابیض بل قیامه بالجسم من حیث هو هو وهذه الحیثیة انما تثبت له فی العقل فیلزم ان
یکون قیام الاعراض بمحالها ذهنیا لا خارجیا اجاب المحقق الدوانی عن الاول بانه انکان ثبوت الحیثیة لها فی الذهن
فالماهیة من تلک الحیثیة لا تکون الا فی الذهن ضرورة فما یثبت لها من تلک الحیثیة لا یزید علیها الا فی الذهن والتمثیل
بالجزئی غیر مطابق لان الاعراض التی تعرض الجزئیات فی الخارج لا تعرضها من حیث انها جزئیة ولو عرضت لها من
حیث الجزئیة لم تکن عوارض خارجیة وعن الثانی بان الجسم لا بشرط البیاض ولا بشرط السواد موجود فی الخارج بوجود مغایر
لوجود البیاض والسواد وسابق علی وجودیهما فهو متصف فی تلک المرتبة السابقة بتلک الحیثیة واما الماهیة من حیث
هی هی لا بشرط الوجود والعدم فلا توجد فی الخارج الا بالوجود العارض فهی من تلک الحیثیة غیر موجودة فی الخارج قال
وفقه المقام ان حیثیة الاطلاق عن العارض انما تثبت فی مرتبة سابقة علی ثبوت ذلک العارض ولیس للماهیة فی الخارج
مرتبة سابقة علی مرتبة وجودها لکن لها فی الخارج مرتبة سابقة علی مرتبة اتصافها بالعوارض الخارجیة فلا یکون حیثیة الاطلاق
عن الوجود والعدم ثابتا لها فی الخارج بخلاف حیثیة الاطلاق عن مثل البیاض هذا کلامه ولعل فقه المقام ان مقصود السید
المحقق انکان هو ما ذکرنا من ان الوجود لیس صفة منضمة الی الماهیة ممتازة عنها فی الخارج وان امتیازه عن الماهیة
انما هو فی لحاظ الذهن فلا غبار علیه اذ لا ریب فی ان الوجود لا یمتاز عن المهیة فی الخارج ولیس فی الخارج الا الماهیة ثم
العقل یلاحظها وینتزع عنها الوجود ویصفها بالوجود فالماهیة انما تمتاز عن الوجود اذا لوحظت من حیث هی هی والمهیة الملحوظة
بهذه الحیثیة انما توجد فی الذهن والوجود انما یلاحظ زائدا علیها قائما فی الملاحظة فیکون زیادة الوجود علیها وامتیازه عنها

في التصور وعلى هذا لا يتوجه ما اورده العلامة القوشجي لان المقصود من هذا الكلام ليس اثبات ان الوجود لا يثبت للمهية
في الخارج حتى يرد عليه ان الماهية من حيث هي هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج اذ لا يلزم من
وجود الماهية من حيث هي هي في الخارج ان يكون الوجود صفة ممتازة عنها في الخارج ولا مساغ للنقض بالصفات الانضمامية
لانها ممتازة عن موصوفاتها في الخارج فلا يقاس حالها على حال الوجود ولا حال الوجود على حالها وانما كان مقصود السيد
المحقق اثبات ان ظرف عروض الوجود للماهية هو الذهن كما حمل كلامه على هذا المحقق الدواني واشياعه فلا شك في ان
ايراد العلامة القوشجي عليه وارد لان الوجود ليس صفة منضمة الى الماهية فلا يعقل عروضه لشئ الا بمعنى صحة انتزاعه منه
ومنشاء انتزاعه هي نفس الماهية بلا زيادة امر عليها وهي الموجودة في الخارج او الذهن وليس في المهية الموجودة في الخارج
او الذهن امر زائد على نفس الماهية فالسيد المحقق ان اراد بقيام الوجود بالمهية وقبولها اياه انضمام الوجود الى الماهية
وكون المهية منضما اليها الوجود ففيه ان الوجود ليس صفة منضمة اصلا ولو كان صفة منضمة كان انضمامه الى الماهية
الموجودة ضرورة ان سبق وجود المنضم اليه على انضمام المنضم ضروري وان اراد به صحة انتزاع الوجود عن المهية وصحة كون
المهية منشاء الانتزاع سلمنا ان قيام الوجود بالمهية من حيث هي هي وان المهية من حيث هي هي قابلة بالمعنى المذكور لكن
المهية من حيث هي هي عبارة عن نفس الماهية وهي الموجودة في نفس الامر في الخارج او الذهن وليست هذه الحيثية
تقييدية في المصداق بل هي عنوان لنفس الماهية وتعبير عنها فما يثبت له هذه الحيثية ليس في العقل بل هو متقرر في
الخارج وهو نفس المهية فلا يلزم ان يكون عروض الوجود لنفس المهية في العقل وثبوت هذه الحيثية للمهية في مرتبة التعبير
والحكاية في العقل لا يستلزم ان يكون المعنون المعبر عنه بهذه الحيثية في العقل ولا ان يكون عروض الوجود لذلك
المعنون في العقل فايراد العلامة القوشجي على السيد المحقق قدس سره وارد وما اجاب به عنه المحقق الدواني مندفع فان كون
ثبوت الحيثية للماهية في الذهن في مرتبة التعبير مسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون المهية المعبرة عنها بهذه الحيثية الا في الذهن
وقد بان بما ذكرنا ان ما ارتكبه الناس في توجيه كلام السيد المحقق قدس سره من ان مراده ان الوجود الخارجي قائم بالمهية المعروضة
لتلك الحيثية في الذهن فيكون ظرف الاتصاف بالوجود الخارجي هو الذهن او ان قيام الوجود بالماهية مشروط بالحيثية
العارضة في الذهن فيكون الاتصاف به ذهنيا او ان مراده ان قيام الوجود بالماهية في ظرف عروض الحيثية لها وظرف
عروض الحيثية لها هو الذهن فظرف قيام الوجود بها هو الذهن كله خرافات لان اريد بقيام الوجود بالمهية من حيث هي هي
انضمامه اليها فقد عرفت ان الوجود ليس منضما الى المهية اصلا في نفس الامر لا في الذهن ولا في الخارج وان اريد
به صحة انتزاعه عنها فلا ريب في ان الماهية حيثما كانت مصححة للانتزاع ولا مدخل في ذلك لخصوص الوجود الذهني شطرا

اوشرطا بل خصوص الوجود الذہنی ینافی صحۃ انتزاع الوجود الخارجی واعجب من الکل بالکلیۃ بعض جہابۃ الحاشیۃ القدیمۃ من
ان مراد السید المحقق ان الوجود الخارجی قائم بالمہیۃ المحیثیۃ بالحیثیۃ المذکورۃ فقیام الوجود بہا فی ظرف عروض الحیثیۃ لہا وظرف
عروضہا لہا ہو الذہن فظرف قیام الوجود بہا ہو الذہن اما المقدمۃ الاولی فلانہ لامعنی لقیام الوجود بالمہیۃ من حیث ہی
ہی الاقیامہ بہا فی ظرف عروض ہذہ الحیثیۃ لہا واما المقدمۃ الثانیۃ فلان عروض الحیثیۃ للماہیۃ لوکان فی الخارج لکان مشروطا
بالوجود الخارجی بناء علی قاعدۃ الفرعیۃ مع ان عروض الحیثیۃ للمہیۃ مقدم علی عروض الوجود الخارجی فیدور ہذا کلامہ وزعم
ہذا القائل ان المحقق الدوانی حمل کلام السید المحقق علی ہذا الوجہ ولایخفی ما فیہ من الاختلال اما اولا فلما عرفت من ان ہذہ الحیثیۃ
انما ہی فی التعبیر والعنوان دون المعنون واما ثانیا فلانہ لوسلم ان ظرف عروض الحیثیۃ الماہیۃ ہو الذہن فلانم ان مایعرض
الماہیۃ من ہذہ الحیثیۃ یجب ان یکون ظرف عروضہ لہا ہو ظرف عروض ہذہ الحیثیۃ لہا الیس ان ظرف عروض الوجود الخارجی
لہا عند ہولاء ہو الذہن ولایلزم من ذلک ان یکون ظرف عروض مایعرضہا من حیث الوجود الخارجی ہو الذہن واما ثالثا
فلان مبنی ماذکر علی قاعدۃ الفرعیۃ ولوسلمت تلک القاعدۃ لغت مؤنۃ حدیث الحیثیۃ وکفی ان یقال لوکان عروض الوجود
الخارجی للماہیۃ فی الخارج کان فرعا علی وجودہا فی الخارج فیدور او یتسلسل فظرف عروضہ لہا ہو الذہن واما رابعا فلان
المحقق الدوانی ناف لتلک القاعدۃ فلا یصح حمل کلامہ علی ماذکر الا ان یقال ان المحقق موجہ لکلام السید المحقق وہو قائل
بتلک القاعدۃ ہذا ثم ہہنا کلام آخر وہو انہ لایدری ماذا اراد ہولاء الاعلام بقیام الوجود الخارجی بالماہیۃ من حیث ہی ہی
فان ارادوا بہ ان الماہیۃ المطلقۃ لابشرط الوجود والعدم معروضۃ للوجود الخارجی وان الوجود الخارجی صفۃ قائمۃ بہا فی
الذہن فہذا غیر معقول اصلا اما اولا فلان التشخص بما ہو تشخص ایضا معروض للوجود الخارجی ولیس ہو عبارۃ عن الماہیۃ المطلقۃ
لابشرط الوجود والعدم کیف واذا اخذت الماہیۃ مطلقۃ عن الوجود کانت مطلقۃ عن التشخص ایضا ضرورۃ مساوقۃ الوجود والتشخص فلم
یکن التشخص معروضا للوجود الخارجی وما یتوہم من انہ کما یمکن فی الماہیۃ الکلیۃ بالقیاس الی الوجود الخارجی مثلا ثلثۃ اعتبارات اعتبارہا
بشرط الوجود واعتبارہا بشرط اللاوجود واعتبارہا لابشرط کذلک یمکن فی التشخص کزید مثلا ہذہ الاعتبارات بالقیاس الی
الوجود الخارجی فالمعروض للوجود الخارجی ہو التشخص لابشرط الوجود الخارجی سفسطۃ ظاہرۃ البطلان اذ التشخص لایمکن اعتبارہ
عریا عن الوجود الخارجی فان ذلک ہو بعینہ اعتبارہ عریا عن التشخص واما ثانیا فلانا نسوق الکلام فی عروض الوجود الخارجی
بل الوجود المطلق للذات الحقۃ الاحدیۃ البسیطۃ فلا شک فی انہا متصفۃ بالوجود الخارجی وبالوجود المطلق ولایمکن اعتبارہا
مطلقۃ عن الوجود والتشخص فکیف یمکن ان یقال ہناک ان الوجود قائم بالمہیۃ من حیث ہی ہی لابشرط الوجود فانعلت الوجود
عینہ سبحانہ فلیس ذاتہ الحقۃ المقدسۃ متصفۃ بہ ولیس الوجود عارضا لہا قلت الکلام ہہنا فی الوجود الانتزاعی باعتراف

هولاء الاعلام ولا ريب فی ان الوجود الانتزاعی ليس نفس ذاته المقدسة باعتراف هولاء فلا سبيل الى انكار اتصافها به وعروضه لها واما ثالثا فلان الوجود الخارجی لا ينتزع عن المهية الموجودة فی الذهن وليس الوجود صفة انضمامية فلا معنى لقيام الوجود الخارجی بها فی الذهن لان القيام اما انتزاعی او انضمامی وكلاهما ههنا منتف وليس للقيام وراء هذين القسمين قسم ثالث يتصور فيما نحن فيه وان ارادوا ان الموجود فی الخارج امر واحد يحلله الذهن الى مهية ووجود خارجی ويصف المهية بالوجود الخارجی فی هذه الملاحظة التحليلية فهذا امر معقول لكن لا يخفى ان الوجود فی هذه الملاحظة صورة عقلية قائمة بالذهن لا بالمهية من حيث هی هی فالحكم بقيامه بالمهية من حيث هی هی جزاف باطل على ان هذا انما هو فی مرتبة الحكاية الذهنية والكلام فی ظرف الاتصاف بحسب المصداق وبالجملة فكلام السيد المحقق لم يحصل بعد ولعل غيری يحصله وقد لاح بما ذكرنا ان ما اورد العلامة القوشجی اولا على السيد المحقق لا مدفع له واما ما اورده هذا العلامة فی اثناء الايراد من التمثيل بالجزئی فان اريد بالجزئی الصورة الذهنية التی لا تكون ظلا للكثيرين فهذا التمثيل غير مطابق لان الجزئی بهذا المعنى غير موجود فی الخارج ولا يعرضه فی الخارج اعراض موجودة فيه كما ذكره هذا العلامة حتى يكون التمثيل مطابقا للممثل له وان اريد بالجزئی الشخص المتعين فلا ريب فی انه معروض فی الخارج للعوارض الخارجية لكن الجزئية بهذا المعنى عارضة له فی الخارج كما حققنا فيما سبق مفصلا فلا يصح قول العلامة ولا يمنع من ذلك كون الجزئية انما تنسب اليه فی العقل فاما ما افاده المحقق الدوانی فی وجه عدم مطابقة هذا التمثيل فغير محصل لانه ان اراد بالجزئی المعنى الاول كما صرح به فی الجديدة فلا معنى لقوله لان العوارض التی تعرض الجزئيات فی الخارج لا تعرضها من حيث انها جزئية اذ الجزئی بهذا المعنى غير موجود فی الخارج فكيف يعرضه فی الخارج عارض باية حيثية كانت وان اراد به المعنى الثانی فلا يصح قوله ولو عرضت لها من حيث الجزئية لم تكن عوارض خارجية لان الشخص المتعين يعرضه بما هو شخص متعين عوارض خارجية قطعا واما الايراد الثانی الذی اورده هذا العلامة اعنی بالعوارض الانضمامية كالسواد والبياض فغير وارد لان العوارض الانضمامية والاتصاف بها فرع وجود الموصوف فوجود الجسم سابق على البياض واتصاف الجسم بالبياض فللموصوف فی الخارج مرتبة سابقة على البياض وليس للموصوف بالوجود فی الخارج مرتبة سابقة على الوجود لان الوجود ليس صفة انضمامية فقياس العوارض الانضمامية على الوجود قياس مع الفارق نعم لا يستلزم هذا الفرق الا ان لا يكون الاتصاف بالوجود اتصافا انضماميا خارجيا لا ان لا يكون الاتصاف به اتصافا انتزاعيا خارجيا ايضا حتى يثبت ان ظرف الاتصاف بالوجود مطلقا هو الذهن واما ما افاده المحقق الدوانی فی جواب النقض من ان الماهية من حيث هی هی لا بشرط الوجود والعدم لا توجد فی الخارج الا بالوجود العارض وانه ليس للماهية فی الخارج مرتبة سابقة على مرتبة وجودها فلا يكون حيثية الاطلاق عن الوجود والعدم ثابتة لها الا فی الذهن بخلاف حيثية الاطلاق عن السواد والبياض فان كان مقصوده بهذا البيان انه لما لم يكن للماهية فی الخارج مرتبة سابقة على الوجود لا تكون فی الخارج معروضة للوجود فلا يتم بيانه الا اذا ثبت ان كل عارض خارجی

يجب ان يكون المعروضه مرتبة سابقة عليه فى الخارج وذلك ممنوع بل القدر الضرورى ان كل عارض خارجى انضمامى يجب
ان يكون المعروضه فى الخارج مرتبة سابقة عليه والوجود الخارجى وان كان عارضا خارجيا لكنه ليس انضماميا فلا يجب ان يكون
لمعروضه مرتبة سابقة عليه وان كان مقصوده بيان الفرق بين الوجود وبين الصفات الانضمامية فهو حق الا ان هذا الفرق
لا يوجب الا ان لا يكون الاتصاف بالوجود انضماميا خارجيا لا ان لا يكون الاتصاف خارجيا اصلا كما هو مدعى هذا المحقق وسيأتى انشاء الله تعالى
كلام يتعلق بهذا الكلام القول الثانى ما قال العلامة القوشجى من ان ظرف الاتصاف بالوجود المطلق والوجود الخارجى هو نفس الامر فان الوجود فى الخارج انما يعرض
المهية من حيث هى هى لا للماهية الموجودة فى الذهن فان الموجود فى الخارج ليس هو المهية الموجودة فى الذهن فليس الوجود من
المعقولات الثانية كما زعم القوم ولعل منشأ الاشتباه انهم لما رأوا ان اتصاف الماهية بالوجود ليس اتصافا خارجيا كاتصاف
الجسم بالبياض حكموا بان اتصافها به عقلى وليس كذلك فان اتصاف المهية بالوجود بحسب نفس الامر والموصوف بالوجود هى
المهية من حيث هى هى لا الماهية الموجودة فى الذهن وقال ايضا ان الوجود فى الخارج لا يمكن ان يعرض الماهية عند وجودها
فى العقل والا لزم كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها وبهذا يعلم ان الوجود المطلق لا يعرض المهية عند وجودها فى العقل
بل الوجود المطلق والوجود الخارجى يعرض للماهية فى نفس الامر لا فى الخارج هذا كلامه ولنا فيه كلام لان الوجود ليس من الصفات
الانضمامية كما عرفت وهذا العلامة معترف بذلك فليس معنى عروضه لشئ الا صحة انتزاعه من ذلك الشئ وكون ذلك الشئ منشأ
لانتزاعه فالوجود الخارجى عارض للماهية الموجودة فى الخارج والوجود الذهنى عارض للماهية الموجودة فى الذهن والوجود
المطلق عارض للمهية الموجودة فى نفس الامر ولا يلزم من ذلك تقدم الوجود الخارجى على نفسه والوجود المطلق على نفسه
اذ الوجود مطلقا ليس صفة انضمامية حتى يتوقف عروضه على سبق وجود الموصوف به بل هو نفس الصيرورة المنتزعة عن
نفس الماهية بلا زيادة امر عليها ونفس الماهية هى الماهية الموجودة فى الذهن او فى الخارج او فى نفس الامر وليس فى
الماهية الموجودة امر زائد على نفس الماهية على ما سبق غير مرة فالاتصاف بالوجود الخارجى اتصاف انتزاعى خارجى و
ان لم يكن كاتصاف الجسم بالبياض من حيث ان البياض صفة منضمة الى الجسم والوجود ليس صفة منضمة الى الماهية
نعم الوجود الخارجى لا يعرض الماهية الموجودة فى الذهن فان الماهية الموجودة فى الذهن ليست مصححة لان ينتزع عنها
الوجود الخارجى وما قال من ان الموصوف بالوجود الماهية من حيث هى هى ان اراد به ان الموصوف به نفس الماهية
وانها بنفسها بلا امر زائد مصداق له ومنشأ لانتزاعه فمسلم لكن الموصوف بالوجود الخارجى هى نفس الماهية التى هى موجودة
فى الخارج فيكون الاتصاف بالوجود الخارجى اتصافا خارجيا وان اراد به ان الموصوف به ومنشأ انتزاعه هى الماهية
من حيث هى هى اعم من ان تكون متقررة فى الخارج او فى الذهن فذلك فى الوجود المطلق مسلم وفى الوجود الخارجى

والذہنی مم بل باطل فان المتقرر فی الذہن لیس منشاء لانتزاع الوجود الخارجی وکذا المتقرر فی الخارج لیس مصححا لانتزاع
الوجود الذہنی وماقال من ان الوجود المطلق لایعرض الماہیۃ عند وجودہا فی العقل باطل لان الماہیۃ عند وجودہا فی العقل
مصححۃ لان ینتزع عنہا الوجود المطلق وہذا معنی عروض الوجود للمہیۃ فالوجود المطلق قد یعرض الماہیۃ عند وجودہا فی الخارج
وقد یعرض الماہیۃ عند وجودہا فی العقل فالاتصاف بہ قد تحقق فی ضمن الاتصاف الخارجی کمافی اتصاف الاعیان بالوجود
وقد تحقق فی ضمن الاتصاف الذہنی کمافی اتصاف الصور بالوجود وبالجملۃ فکون نفس الامر ظرف الاتصاف بالوجود المطلق
صحیح لکن سفے کون الخارج ظرف الاتصاف بالوجود الخارج غیر صحیح واعترض المحقق الدوانی علی ہذہ العلامۃ بوجوہ الاول
انہ اذاکان اتصاف المہیۃ بالوجود فی نفس الامر فامافی الخارج وہو محال اوفی الذہن فلخصوص الوجود الذہنی فیہ مدخل
فیکون من المعقولات الثانیۃ ووجہ احالۃ الشق الاول اعتراف العلامۃ بان الوجود لایعرض المہیۃ فی الخارج الثانی
علی قولہ والالزم کون المہیۃ موجودۃ قبل قیام الوجود بہا ان اللازم کونہا موجودۃ فی العقل قبل قیام وجودہا فی الخارج لا
ماذکرہ وانت تعلم ان معنی کلام العلامۃ ان الوجود فی الخارج لوکان عارضا للمہیۃ عند وجودہا فی العقل حتی یکون الوجود
الخارجی من العوارض العقلیۃ لزم ان یکون الماہیۃ موجودۃ فی الخارج قبل قیام الوجود الخارجی بہا اذ قیام الوجود الخارجی
بہا علی ہذا التقدیر انماہو عند وجودہا فی العقل ووجودہا فی العقل قد یتاخر عن وجودہا فی الخارج فیلزم کونہا موجودۃ فی الخارج قبل
قیام الوجود بہا فان قیل وجود المہیات فی العقول العالیۃ مقدم علی موجودیتہا فی الخارج فیجوز ان یکون عروض الوجود الخارجی لہا عند وجودہا فی
العقول العالیۃ فلا یلزم کونہا موجودۃ فی الخارج قبل قیام الوجود بہا کما قررت قلت نسوق الکلام فی عروض الوجود
الخارجی للعقل الاول فلیس قبلہ عقل حتی یکون موجودیۃ العقل الاول فی الخارج مسبوقۃ بعروض الوجود الخارجی لہ
عند وجودہ فی ذلک العقل فیلزم ان یکون العقل الاول موجودا فی الخارج قبل قیام الوجود بہ علی انا نسوق الکلام سفے
عروض الوجود الخارجی للشخص المادی بماہو مادی فمن المستحیل وجودہ فی العقل المجرد فلا یتمشی القول بتقدم وجودہ فی العقل علی
کونہ موجودا فی الخارج وبالجملۃ فاللازم ماذکرہ العلامۃ لا مافہمہ المحقق ولعل المحقق فہم من کلامہ ان مرادہ ان الوجود فی الخارج
لوکان عارضا للماہیۃ عند وجودہا فی العقل کان فرعا علی وجودہا بناء علی قاعدۃ الفرعیۃ فیلزم کون المہیۃ موجودۃ قبل قیام
الوجود بہا فاعترض علیہ بان اللازم وجودہا فی العقل قبل قیام وجودہا فی الخارج فلا یلزم تقدم الشیء علی نفسہ وبناء علی ہذا
الفہم اورد علیہ ایضا ان مثل المحذور الذی ذکرہ لازم علی تقدیر کون الاتصاف بالوجود فی نفس الامر ایضا وانت خبیر بان ہذا انما
یتجہ علی مافہمہ لا علی ما قررنا بہ کلام العلامۃ واللہ اعلم بمراد عبادہ ثم ما توہم البعض من ان بطلان اللازم ممنوع اذ الموجودیۃ لیست
بقیام الوجود بالماہیۃ فیجوز کونہا موجودۃ قبل قیام الوجود فی غایۃ السقوط اذ الکلام فی قیام الوجود بمعنی الموجودیۃ ولو اصطلح

على اطلاق قيام الوجود على معنى آخر فلا كلام فيه وسيأتي عنقريب تفصيل ذلك الثالث انهم قسموا عوارض المهية الى ثلثة اقسام الاول ما يكون عارضا لنفس الماهية في نفس الامر بلا مدخلية خصوص احد الوجودين في عروضها الثاني ما يكون عارضا لها بحسب الوجود الخارجي والثالث ما يكون عارضا لها بحسب الوجود الذهني ولا يمكن عروضه للماهيات في الخارج فلا يكون من القسم الاول لانه ما يعرض لها اينما وجدت في الخارج او في الذهن ولا من القسم الثاني فتعين ان يكون من القسم الثالث والا لم يكن القسمة حاصرة وكونه عارضا للماهية من حيث هي هي لا للماهية الموجودة في الذهن بمعنى ان الوجود في الذهن ليس قيدا للموضوع بحيث تصير القضية وصفية لا ينافي كون عروضه في الذهن بمعنى ان الوجود الذهني مصحح للعروض نعم يبقى الكلام في نفي كون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج فان ذلك لا يقتضي تقدم الوجود الخارجي عليه وانت تعلم ان هذا الكلام انكان الزاميا مبنيا على اعتراف العلامة القوشجي بان الوجود الخارجي لا يمكن عروضه للماهيات في الخارج فلا مولة والا فالحق ان الوجود الخارجي عارض للمهيات في الخارج واما قوله وكونه عارضا للماهية من حيث هي هي الخ فمبني على انه تخيل ان تمام كلام العلامة موقوف على ان يجعل الوجود الذهني قيدا للمعروض وليس كذلك فان الوجود الخارجي ليس عارضا للماهية من حيث الوجود الذهني سواء جعل الوجود الذهني قيدا للمعروض او شرطا للعروض والشعرية كلامه من ان الوصف في القضية الوصفية يكون قيدا للمعروض غير سديد اذ لا يجب في القضية الوصفية ان يوخذ الوصف قيدا للمعروض فان تحرك الاصابع مثلا ثابت لذات الانسان ما دام كاتبا لا للانسان المقيد بالكتابة وتجويز كون عروض الوجود الخارجي في الذهن بمعنى ان الوجود الذهني مصحح للعروض ليس له معنى لان الماهية من حيث الوجود الذهني ليست مصححة لانتزاع الوجود الخارجي فليس الوجود الذهني مصححا لعروضه واما ما اجاب به معاصره عن هذا الايراد من ان الوجود خارج عن الاقسام الثلثة للعوارض لانها اقسام لما يكون عارضا في نفس الامر والوجود ليس عارضا للشئ في نفس الامر لا ذهنا ولا خارجا ففي غاية السقوط لان هذا الكلام مع كونه خرافا ليس تحته معنى كما سيلوح عنقريب ان شاء الله تعالى لا يصح من قبل العلامة القوشجي لاعترافه بان الوجود الخارجي عارض للمهيات في نفس الامر فلا بد من اندراجه تحت احد الاقسام الثلثة ثم ان العلامة القوشجي اعتمد في نفي كون الوجود قائما بالماهية بحسب الخارج على ما سبق نقله من السيد المحقق من ان ثبوت شئ لآخر في الخارج فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا وقد سبق منا ان هذا انما يدل على ان الوجود ليس صفة منضمة الى الماهية في الخارج فان انضمام شئ الى شئ فرع ثبوت المنضم اليه البتة واما ان ثبوت شئ لشئ مطلقا سواء كان بمعنى انضمامه اليه او بمعنى صحة انتزاعه منه فرع ثبوت المثبت له فممنوع بل باطل كيف والقوم يثبتون صفات سابقة على الوجود كالوجوب مثلا على انه لو صح هذه الكلية لزم ان لا يكون عروض الوجود للماهية بحسب نفس الامر ايضا لان ثبوت شئ لشئ في نفس الامر فرع ثبوت المثبت له فيها فيلزم تقدم الوجود على الوجود في نفس الامر مع ان هذا العلامة قائل بعروض الوجود للماهية في نفس الامر وتجويز ان يكون عروض الوجود الخارجي للمهية موقوفا على وجودها في الذهن وعروض الوجود لها في الذهن موقوفا على عروض الوجود لها في ذهن آخر وهكذا الى نهاية

ولا تستحيل التسلسل فی الاذہان اللامتناہیة لجواز ان لایکون بینہا ترتب جزاف لایستحق ان یصغی الیہ لانا نسوق الکلام فی عروض
الوجود الخارجی اما ان یکون موقوفا علی وجودہا سابقا اولا یکون علی الثانی بطلت القاعدة الکلیة القائلة بفرعیة ثبوت شئ لشئ
علی ثبوت المثبت لہ وقد کان بناء الکلام علیہا وعلی الاول فاما ان یکون وجودہا السابق فی الخارج او فی الذہن لاسبیل
الی الثانی فتعین الاول فعلی تقدیر تسلیم تلک القاعدة لامحید عن لزوم تقدم الوجود الخارجی علی نفسہ سواء قیل بان قیام الوجود
بالمہیة فی الخارج او قیل بان قیامہ بہا فی نفس الامر علی ان القول بکون موجودیة الشئ فی الخارج او فی ذہن من الاذہان موقوفة
علی موجودیتہ سابقا فی ذہن ما لیس تحتہ معنی لان تعدد الوجودات یستلزم تعدد الموجودات بدیہة فالموجود الخارجی لیس ہو
الموجود الذہنی بعینہ ولا الموجود فی ذہن ما ہو الموجود فی ذہن آخر بعینہ فالمثبت لہ للوجود الخارجی لیس یمکن ان یکون ہو الموجود
فی ذہن ما والمثبت لہ للوجود فی ذہن ما لایمکن ان یکون ہو الموجود فی ذہن آخر ومقتضی القاعدة المذکورة ہو ان یکون
المثبت لہ نفسہ ثابتا قبل ثبوت الثابت لہ مع ان ہذا التجویز لایصح من قبل العلامة القوشجی الذی معہ الکلام لانہ قائل بان
الوجود فی الخارج لایعرض المہیة الموجودة فی الذہن ہذا مع ان لاتناہی للاذہان باطل بالبراہین وتجویز تکثر الوجودات للماہیة
الواحدة فی ذہن واحد خلاف البداہة الفطریة وما سبق الی بعض الاوہام من ان الموجودیة فی الخارج غیر الاتصاف بالوجود
الخارجی ومقتضی القاعدة ہو ان الاتصاف بالوجود فرع وجود الموصوف لا ان موجودیة شئ فی الخارج فرع ثبوتہ لیس لہ معنی اذ الاتصاف
بالوجود الخارجی ہو الموجودیة فی الخارج ولو اخترع للاتصاف معنی آخر فلا کلام فیہ وسیأتی تفصیل ذلک عنقریب ان شاء اللہ تعالی
القول الثالث ما افادہ المحقق الدوانی وہو الذی اکب علیہ المتاخرون قال اتصاف شئ بآخر فی نحو من الوجود ان وجب
ان یتاخر عن اتصافہ بذلک النحو من الوجود لزم ان لایکون نفس الامر ظرفا للاتصاف بالوجود فی نفس الامر والا تقدم علی نفسہ او
تسلسل وان لم یجب تاخرہ لم یتم الدلیل علی ان الاتصاف بالوجود الخارجی لیس فی الخارج ولامحیص عن ذلک الا بان
یقال المعتبر فی الوجود الذی ہو ظرف الاتصاف ان یمتاز الموصوف بحسب ذلک الوجود عن الوصف والمہیة لاتمتاز بحسب
الوجود الخارجی عن ذلک الوجود بل بحسب الوجود الذہنی ولکن تمتاز عن الوجود فی نفس الامر بحسب الوجود فی نفس الامر اذ للعقل
ان یعتبر الماہیة بدون ملاحظة الوجود فح یوجد الماہیة فی نفس الامر ممتازة بحسب ہذا الوجود عن الوجود فی نفس الامر وان کان
غیر ممتاز عنہ بحسب نحو آخر من الوجود فی نفس الامر ایضا انتہی ثم قال التحقیق ان الوجود مما ینتزعہ العقل من الماہیة ویصفہا
بہ ومصداق ذلک الوصف ہو عین الماہیة فان قلت فجمیع المنتزعات معقولات ثانیة او بعضہا وہل یمتاز ما ہو منہا معقول
ثان عما لیس قلت بل بعضہا وہو ما یکون الاتصاف بہ بحسب الوجود الذہنی ثم لااشکال فی کون الاتصاف بالکلیة ونظائرہا
بحسب الوجود الذہنی ولا فی ان الاتصاف بالعمی والفوقیة مثلا بحسب الوجود الخارجی اذ الوجودان شرطان للاتصافین

كما يدل عليه صحة تخلل الفاء نقول وجد في الذهن فصار كليا ووجد في الخارج فصار فوقا واعمى لكن في نفس الوجودين اشكال
كما مر اليه اشارته اذ لو اشترط في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف تقدمه على الاتصاف ظهر ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس
بحسب الخارج لكن لزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشئ على نفسه وان اكتفى بمجرد كونه منتزعا
عن الماهية الموجودة بذلك الوجود لزم ان يكون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج فانه منتزع عن الماهية الموجودة
في الخارج فالوجه كما اشرنا اليه ان يعتبر فيه بعد كون الاتصاف مستلزما لهذا النحو من الوجود ان يكون الماهية في ذلك النحو من
الوجود غير مخلوط بذلك العارض وظاهر ان الماهية في الوجود الخارجي مخلوطة بالوجود الخارجي وكذا في الوجود في نفس الامر
وكذا في الوجود العقلي مخلوطة به بحسب نفس الامر لكن للعقل ان ياخذه غير مخلوط بشئ من العوارض فهو في هذا الاعتبار معرى عن جميع
العوارض حتى عن هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود ظرف الاتصاف به وهو نحو من انحاء وجود المهية في نفس الامر لا يقال هذا
النحو من الوجود مقدم على سائر الاتصافات فلو اعتبر التقدم لتم الكلام لانا نقول ظاهر ان هذا النحو لا تقدم له على نفسه والاتصاف
بهذا النحو في هذا النحو فلا يصح اشتراط التقدم ومن هذا التفصيل تبين ان عروض الوجود في نفس الامر ليس كعروض غيره من العوارض
فان ظرف الاتصاف بها مغاير لها بل ربما يتقدم عليها بخلاف ظرف الاتصاف به فانه ذاته باعتبار ما كما علم انتهى وقد اختلف
الناظرون في كلامه فان اول كلامه ظاهر في ان المعتبر في ظرف الاتصاف بالعارض ان يمتاز المعروض في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف عن العارض
فيلزم على قوله ان لا يكون ظرف الاتصاف بالانتزاعيات الخارجية كالفوقية والعمى هو الخارج اذ موصوفاتها لا تمتاز عنها في الخارج اذ ليس في الخارج موجودان ممتازان
الموصوف والصفة ضرورة ان الصفات الانتزاعية لا وجود لها وراء وجود موصوفاتها في الخارج مع ان آخر كلامه نص على
ان ظرف الاتصاف بالفوقية والعمى مثلا هو الخارج والظاهر من كلامه الثاني ان المعتبر في ظرف الاتصاف عدم الخلط
اي الامتياز بين الصفة والموصوف فيلزم ان لا يكون الاتصاف بالعمى مثلا في الخارج اذ لا امتياز بينه وبين موصوفه في
الخارج فان الامتياز الخارجي بين شيئين يستدعي ان يكون لكل منهما وجود في الخارج منحازا عن وجود الآخر فعلم بذلك انه ليس
مراده بالامتياز وعدم الخلط ما هو المتبادر منهما فقال بعض ناظري كلامه انه اراد بالامتياز وعدم الخلط ان لا يكون تحصل المعروض
وتقومه في ظرف الاتصاف والعروض بذلك العارض ولا شك ان الوجود الخارجي مما لا يمكن تحصل الماهية في الخارج بدونه
فلذا لم يجز اتصاف الماهية بالوجود الخارجي في الخارج انتهى ولعل هذا مارامه الشارح في الحاشية المعلقة على قوله وانكان ظرف
الاتصاف بها هو الذهن حيث قال قال المحقق الدواني ما حاصله ان المعتبر في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف ان يمتاز
الموصوف بحسب ذلك الوجود عن الوصف ومن ههنا يقال ان المهية لا تتصف بالوجود مطلقا الا في ظرف الخلط والتعرية
اذ في غيره لا تميز المهية عن الوجود والمراد بالتميز ان يكون الموصوف بحيث لو فرض تعريته عن الوصف لم يكن هذه التعرية

اتصاف الهيولى بالصورة المطلقة انتزاعي ليس له معنى اذ لا معنى لانتزاع الصورة المطلقة عن الهيولى لتمايز وجوديهما واما ثالثا فلما افاده مولانا خاتم الحكماء من انه انكان مقصوده انا نصطلح على ان الاتصاف هو ان يكون الموصوف في ظرف الاتصاف غير مخلوط بالوصف فلا مشاحة في الاصطلاح لكن الاصطلاح لا يغني شيئا اذ لا يلزم منه ان يكون الحكم بالوجود الخارجي حكاية عن ظرف الذهن حتى يكون القضية المعقودة به ذهنية كما يزعمه هذا المحقق اذ هذا اللحاظ التحليلي ليس محكيا عنه ومطابقا لهذا الحكم بل مطابقه هي الحقيقة الموجودة في الخارج وانكان مقصوده ان ظرف الاتصاف بالمعنى الذي ذكر هو المحكي عنه للقضايا فذلك ممنوع بل باطل فان هذه الملاحظة التحليلية انما هي في مرتبة الحكاية واما رابعا فلانه لا يدري ما الباعث على اشتراط الامتياز وعدم الخلط بين الموصوف والصفة في ظرف الاتصاف حتى احتيج الى التكلفات السمجة لجعل ظرف الاتصاف بالوجود هو الذهن فان توهم انه لما كان الاتصاف عبارة عن ان يصف العقل المهية بالوجود فما لم يصفها العقل بالوجود لم تكن متصفة به فلا محالة يجب ان يلاحظ العقل المهية مجردة عن الوجود والوجود منحازا عن المهية حتى يصفها به فلذلك ارتكب الاشتراط المذكور قلنا الكلام في الاتصاف بالوجود بمعنى الموجودية ولا ريب في انه لا مدخل فيه لوصف العقل واما الاتصاف بالمعنى الذي ذكر فهو امر اعتباري اصطلاحي لا مشاحة فيه ولا نزاع وسيأتي تنقيح هذا التوهم مفصلا انشاء الله تعالى وان توهم ان الاتصاف حقيقة هو انضمام الصفة الى الموصوف الخالي عنها والعقل يحكم بان الخلو عنها لا بد وان يكون سابقا بالمرتبة على انضمامها فظرف الاتصاف هو ظرف الاطلاق والخلو فان كان للموصوف في الخارج مرتبة وجودية يكون هو خاليا عنها في تلك المرتبة كان ظرف الاتصاف بها تلك المرتبة من الوجود والا يكون ظرف الاتصاف بها المرتبة السابقة عليها التي هي مرتبة الخلو عنها قلنا كون الاتصاف عبارة عن انضمام الصفة الى الموصوف مطلقا ممنوع بل هو قسم من الاتصاف وذلك القسم لا يتحقق فيما نحن فيه وما يتحقق فيما نحن فيه هو القسم الآخر من الاتصاف وهو ان يكون الموصوف بحيث يصح ان ينتزع عنه الصفة وهو لا يستدعي ان يكون للموصوف مرتبة يكون هو فيها خاليا عنها على ان الاتصاف لما كان عبارة عن انضمام الصفة الى الموصوف الخالي عنها فمرتبة الانضمام احق بان تجعل ظرف الاتصاف من مرتبة الخلو والاطلاق اذ ليست الصفة ولا الاتصاف في تلك المرتبة حتى يكون تلك المرتبة هي ظرف الاتصاف بها وسيأتي لذلك زيادة توضيح واما خامسا فلانه ان اراد بكون ظرف الاتصاف بالوجود هو اعتبار العقل وملاحظته ان الماهية تكون موجودة في الخارج وفي نفس الامر باعتبار العقل وملاحظته فذلك ظاهر البطلان اذ لا مدخل لاعتبار العقل وملاحظته في موجودية الحقائق في الخارج ونفس الامر بديهة وان اراد به عقد الاصطلاح على تسمية الملاحظة التي يكون الماهية فيها غير مخلوطة بالوجود بظرف الاتصاف وانكان اتصاف المهيات بالوجود في الواقع غير متعلق بهذه الملاحظة وهذا الاعتبار ولا متوقف عليهما فمع

ان ہذا لیس لہ جدوی لا یتصور علی ہذا النزاع المشہور من ان اتصاف شئی بشئی فی ای ظرف ہو فرع ثبوت الموصوف فی ذلک
الظرف او مستلزم لہ فی ذلک الظرف اذ علی ہذا التقدیر یکون اطلاق ظرف الاتصاف علی ہذہ الملاحظۃ بمجرد الاصطلاح ویکون
الحقائق موجودۃ فی الواقع والخارج متصفۃ بالوجود فی ظرف الخارج ونفس الامر وان لم یسم الواقع والخارج بظرف الاتصاف
وہذا الایراد کانہ راجع الی الثالث ثم اما سادسا فلانہ لو صح ما ذکرہ لزم ان لا یکون الواجب سبحانہ متصفا بالوجود اصلا اذ لا یعقل
تعریۃ عن الوجود الخارجی فی شئی من الظروف واما ملاحظۃ بعض وجوہ ذاتہ الحقۃ المقدسۃ غیر مخلوط بالوجود فلا یغنی شیئا
اذ الکلام فی ظرف اتصاف ذاتہ المقدسۃ بالوجود فان قلت الوجود عینہ سبحانہ فلا اتصاف ہناک قلت الکلام فی الوجود
المصدری المشترک وہو لیس عینا لشئی من الحقائق فضلا عن الحقیقۃ الحقۃ المقدسۃ المتعالیۃ واما سابعا فلان العروض
کما یعترف بہ ہذا المحقق منحصر فی الانضمامی والانتزاعی فالماہیۃ المعراۃ عن الوجود الخارجی فی الملاحظۃ لو کانت معروضۃ للوجود
الخارجی فی الملاحظۃ فاما ان یکون الوجود الخارجی منتزعا عنہا او منضما الیہا وظاہر ان الوجود الخارجی لا ینتزع عن الماہیۃ
الموجودۃ فی الملاحظۃ لانہا لیست موجودۃ فی الخارج فبطل الشق الاول ومعنی الوجود الحاصل فی العقل قائم بالعقل لا
بالمہیۃ الموجودۃ فی الملاحظۃ فلیست الماہیۃ الموجودۃ فی الملاحظۃ معروضۃ للوجود الخارجی ومتصفۃ بہ واما ثامنا فلان التعری
عن جمیع العوارض لیس بحسب نفس الامر بل بحسب اعتبار الذہن واختراعہ فلو کان ظرف اتصاف المہیۃ بالوجود ہذا الاعتبار
الاختراعی کان اتصافہا بہ اختراعیا غیر مطابق لنفس الامر فان قیل ظرف اتصاف الماہیۃ بالوجود الملاحظۃ التی یعتبر فیہا الماہیۃ
مجردۃ عن ذلک الوجود الخاص وان کانت مخلوطۃ بنحو آخر من الوجود فی نفس الامر والتجرد عن جمیع العوارض وان لم یکن بحسب
نفس الامر لکن التجرد عن بعضہا ممکن بحسب نفس الامر فلا یلزم من کون ظرف الاتصاف تلک الملاحظۃ التی اعتبرت فیہ الماہیۃ
مجردۃ عن الوجود الخاص کون الاتصاف اختراعیا غیر مطابق لنفس الامر قلنا ہذا مع انہ لا یصلح توجیہا لکلام المحقق لانہ مصرح
بتعری الماہیۃ فی تلک الملاحظۃ عن جمیع العوارض لا یجدی نفعا لان التجرد عن الوجود الخاص ایضا انما ہو بحسب اعتبار
الذہن الماہیۃ مجردۃ عن الوجود الخاص لا تصیر مجردۃ عنہ فی نفس الامر فاما ما قیل من ان ظرف اتصاف المہیۃ بالوجود المطلق
فی نفس الامر لا یمکن ان یکون تلک الملاحظۃ التی اعتبرت المہیۃ فیہا مجردۃ عن الوجود الخاص لان التجرد عن الوجود الخاص
وان جاز بحسب نفس الامر لکن التجرد عن الوجود المطلق لا یجوز بحسب نفس الامر فساقط لان التجرد عن الوجود الخاص والتجرد
عن الوجود المطلق کلاہما سیان فی عدم کونہما بحسب نفس الامر بل بحسب اعتبار الذہن فقط فان قیل من قبل المحقق ان ہذا
الاعتبار الذی حکم بکونہ اختراعیا متحقق فی نفس الامر ونحو من انحاء وجود الماہیۃ فیکون الاتصاف الذی ہو ہذا الاعتبار ظرفہ
واقعیا لا اختراعیا غیر مطابق لنفس الامر قلت لہذا الاعتبار ولہذہ الملاحظۃ جہتان جہۃ ان ہذہ الملاحظۃ نحو من انحاء

الوجود فی نفس الامر مع عزل النظر عن خصوصها وجهة خصوص تلک الملاحظة فهی بالجهة الاولی واقعیة ونحو من انحاء وجود المهیة فی نفس الامر ولیست ظرفا للاتصاف بالمعنی الذی یزعمه ہذا المحقق اذ المہیة الموجودة فی الملاحظة بہذہ الجہة غیر معراة عن جمیع العوارض ولا عن الوجود بل ہی مخلوطة بالوجود اللحاظی وہی بالجہة الثانیة ظرف للاتصاف بالمعنی الذی زعمه اذ الماہیة فی الملاحظة بہذہ الجہة معراة عن جمیع العوارض حتی عن ہذہ الملاحظة لکنہا من ہذہ الجہة لیست من انحاء نفس الامر بل ہی من ہذہ الجہة من اعتبارات الذہن وتعملاته واما تاسعا فلان المحقق قال فی ہذا المقام بعد ما نقل عن معاصرہ ما اوردہ ہو علی ذلک من ان صحة الانتزاع لیست ثبوتا ولا اتصافا ان صحة الانتزاع تدل علی ثبوت الوصف للموصوف فی نفس الامر وان لم یکن الوصف موجودا فی الخارج فمعنی الاتصاف ثبوت الوصف للموصوف سواء کان فی الخارج او فی نفس الامر وصحة الانتزاع تدل علی الثبوت فی نفس الامر ولذا صرحنا فی عدة مواضع بان ہذا النحو من الاتصاف یرجع الی صحة الانتزاع ولم نقل انه عین صحة الانتزاع والفطرة شاہدة بان الموجود له نحو اتصاف بالوجود والاعمی له نحو اتصاف بالعمی ہذا خلاصة کلامه ولا ریب فی ان الوجود الخارجی منتزع عن الہویة الخارجیة فصحة انتزاعه عنہا تدل علی ثبوت الوجود لہا فی الخارج وہذا ہو معنی الاتصاف باعترافه فکیف لا یکون الخارج ظرف الاتصاف بالوجود الخارجی واما عاشرا فلان مرتبة المہیة المعراة عن جمیع العوارض التی جعلہا ہذا المحقق ظرفا للاتصاف بالوجود تحتمل معنیین الاول مرتبة المہیة المعروضة للعوارض السابقة علی جمیع العوارض ضرورة ان العارض لا یکون فی مرتبة المعروض فالمہیة المعراة عن جمیع العوارض بہذا المعنی عبارة عن نفس المہیة وہی کما انہا موجودة فی الملاحظة والذہن موجودة فی الخارج ومتصفة فی الخارج بالوجود فلا معنی لنفی اتصافہا فی الخارج بالوجود ولا ینافی اتصافہا فی الخارج بالوجود سبقہا علی الوجود سبق المعروض علی العارض والمنتزع منه علی المنتزع الثانی مرتبة الماہیة التی اعتبر فیہا التجرد والتعری عن جمیع العوارض فہی عبارة عن المہیة المجردة التی ہی من المتخیلات العقلیة فلا معنی لجعل ہذہ المرتبة ظرفا للاتصاف بالوجود وبالجملة فکلام ہذا المحقق فی ہذا المقام لا یحصل معناہ ولا یفہم مغزاہ ولعل امعان النظر فیه یفضی الی وجه اخر من الاختلال ترکناہا لاہله ثم انا قد اشرنا فی خلال ذکرنا الاقوال ہذا المحقق الی اقوال اخر لاتباعه کانہا مستنبطة من کلامه واشرنا اجمالا الی وجه فسادہا فعلینا ان نذکرہا تفصیلا ونبین ما یتعلق بہا جرحا وتعدیلا فنقول تخیل بعض المتاخرین ان الاتصاف والعروض عبارة عن انضمام الوصف الی الموصوف والوجود لیس منضما الی الماہیة فی الخارج اذ لیس فی الخارج الا المہیة ثم العقل بضرب من التحلیل ینتزع عنہا الوجود ویعتبرہ وصفا لہا فیکون ظرف اتصاف المہیة بالوجود وعروض الوجود لہا ہو لحاظ العقل وہذا التخیل باطل اما اولا فلما عرفت من ان ظرف الاتصاف ہو ظرف مصداقیة المحکی عنه لا ظرف الحکایة ولحاظ العقل ظرف الحکایة لا المحکی عنه واما ثانیا فلان ما ذکر جار فی جمیع الانتزاعیات والعدمیات الخ

لانها غير منضمة الى موصوفاتها فى الخارج فيكون انضمامها اليها فى لحاظ العقل فيلزم ان يكون ظرف الاتصاف بها هو الذهن واما
ثالثا فلانه لايلزم ان يكون ظرف عروض لوازم الماهية هو الذهن اذ لا انضمام لها الى الملزومات الا فى لحاظ الذهن واما رابعا فلان
المقصود ان كان تجديد اصطلاح فلا يجدى وان كان ان اللحاظ التحليلى مطابق للقضية القائلة الماهية موجودة فصريح البطلان و
اما خامسا فلان الوجود غير منضم الى موصوفه اصلا لا فى الخارج ولا فى الذهن ولا فى اللحاظ التحليلى فانه قبل ان ينتزع ليس له وجود
حتى ينضم الى شئ وبعد الانتزاع قائم بالعقل لا بما يصف به وان اريد بالانضمام الحكاية بكونها موجودة فهذا ليس من الاتصاف فى شئ وتوهم بعضهم ان الاتصاف
بالوجود عبارة عن ان يصف العقل الماهية بالوجود فاتصاف الشئ بالوجود انما يكون فى الذهن وليس موجودية الاشياء باتصافها بوجوداتها اذ من المعلوم
بالضرورة انه ليس لتصورنا وجود زيد ووصفنا زيدا بالوجود مدخل فى موجودية زيد بل موجودية الاشياء بتاثير الفاعل ولصحة انتزاع
الوجود لا باتصافها بالوجود وهذا كما قيل سخيف جدا فان الموجودية ليست الا الاتصاف بالوجود لا بمعنى ان الاتصاف بالوجود
سبب للموجودية بل انه عينها ولعل هذا القائل المتوهم قد اشتبه عليه الاتصاف بالوصف الذى هو فعل الذهن ولم يدر ان الاتصاف
بهذا المعنى لا يكون الا فى الذهن فاى معنى لما ذكروا ان الاتصاف فى كل ظرف يتوقف على ثبوت الموصوف فى ذلك الظرف
ام لا واليضا الاتصاف بهذا المعنى موقوف على ثبوت الموصوف والصفة معا فى الذهن لتوقف وجود النسبة على وجود طرفيها بداهة
فلا معنى لما قالوا من ان وجود الموصوف فى ظرف الاتصاف ضرورى دون وجود الصفة وكون موجودية الاشياء بتاثير الجاعل
لا ينافى كون الموجودية عين الاتصاف بالوجود واما قول هذا القائل المتوهم اذ من المعلوم بالضرورة الخ فانما يدل على ان ظرف
الاتصاف بالوجود ليس هو الذهن لا على ان الاتصاف بالوجود غير الموجودية بل يدل على ان الاتصاف بالوجود ليس عبارة
عما توهمه اما ما اورد عليه من انه اذا لم يكن لتصورنا دخل فى وجود زيد فى الخارج لا يلزم ان لا يكون لوجوده الذهنى مطلقا دخل
فيه لجواز ان يكون وجوده الخارجى موقوفا على وجوده فى المبادى العالية فساقط لما مر من انه لا مدخل فى اتصاف الاشياء بالصفات
الانتزاعية لوجود الصفات فى ذهن ما عاليا كان او سافلا فلا وجه فى توهين هذا القول بما ذكرناه وبالجملة فلا كلام فى الاتصاف بالمعنى
الذى توهمه هذا القائل فالكلام فيه بمعزل عما نحن فيه اذ لا يوجب كون الاتصاف بهذا المعنى فى الذهن ان يكون الوجود الخارجى من المعقولات
الثانية التى لخصوص الوجود الذهنى مدخل فى عروضها والاتصاف بها وان لا يكون القضية المعقودة به قضية خارجية على ان هذا القول
قريب عما تخيله بعض المتاخرين فيبطله ما اوردنا عليه وتوهم الشارح تقليدا لصاحب الافق المبين ان اتصاف الماهية بالوجود ونظائره مما
لا تميز عنها الماهية فى ظرف انتزاعى ذهنى اذ ليس فى العين خصوص حال بها يصح انتزاعه عنها بل هناك خلط بحت والاتصاف يستدعى التميز
فى ظرفه بين الموصوف والصفة الى آخر ما نقلنا عنه سابقا وانت تعلم انه ان اراد انه ليس فى العين خصوص حال زائدة على الماهية لاحقة
بها بعد تقررها بها يصح انتزاع الوجود عن الماهية فمسلم اذ مصحح انتزاع الوجود الخارجى نفس الماهية لا امر زائد عليها انضمامى او انتزاعى لكن لا يلزم

من ذلك ان لا يكون مصحح انتزاع الوجود ومنشاءه ومطابق الحكم به امراً عينياً وان يكون مصحح انتزاعه خصوص الوجود الذهني حتى يكون الاتصاف
به انتزاعياً ذهنياً ولا يكون القضية المعقودة به خارجية اذ مصحح انتزاع الوجود الخارجي ومصداق الاتصاف به نفس الماهية والهوية المتقررة في
العين من دون ان يكون فيه مدخل للوجود الذهني وملاحظة الذهن فكما ان منشاء انتزاع الفوقية والعمى امر عيني ولذا كان الاتصاف بهما
انتزاعياً خارجياً كذلك منشاء انتزاع الوجود الخارجي امر عيني والاتصاف انتزاعي خارجي غاية الامر ان منشاء انتزاع الفوقية والعمى الحقيقة العينية
مع امر زائد على سنخ جوهرها ومنشاء انتزاع الوجود الخارجي نفس الحقيقة المتقررة في الخارج بلا امر زائد وهذا الفرق لا يوجب ان يكون الاتصاف
بالفوقية والعمى اتصافاً خارجياً والاتصاف بالوجود الخارجي ذهنياً ولو اصطلح على تسمية الاتصاف بصفة انتزاعية يكون منشاء انتزاعها الحقيقة
الخارجية مع امر زائد انتزاعياً خارجياً وعدم تسمية الاتصاف بما يكون منشاء انتزاعه نفس الحقيقة الخارجية بلا امر زائد خارجياً فلا مشاحة
في الاصطلاح الا ان الاصطلاح لا يغني شيئاً وان اراد انه ليس في العين منشاء صحة انتزاع الوجود الخارجي فذلك باطل اذ مصحح انتزاعه
نفس الحقيقة المتقررة في العين واما قوله بل هناك خلط بحت فلا يجدي شيئاً اذ الوجود لما كان انتزاعياً كان مصداقه في الخارج نفس الماهية
كما حققناه فيما سبق فليس في الخارج الا نفس الماهية من دون ان يكون هناك امر آخر مسمى بالوجود وهذا هو المعنى بان في الخارج
خلطاً بحتاً وهذا هو المصحح لانتزاع الوجود الخارجي عنها فالخلط البحت في الخارج مصحح لكون الاتصاف بالوجود خارجياً لا انه ينافيه كما
زعم واما قوله الاتصاف يستدعي التميز في ظرفه بين الصفة والموصوف ففيه ان ذلك في الاتصاف الانضمامي مسلم واما في الاتصاف الانتزاعي
فغير مسلم بل باطل كيف ولو كان الصفة ممتازة عن الموصوف في ظرف الاتصاف لم يكن وجودها في ظرفه بعين وجود موصوفها بل كان
وجودها متمايزاً عن وجود موصوفها في ظرف الاتصاف فلم يكن الصفة منتزعة عن الموصوف في ظرف الاتصاف بل منضمة اليه فيه فلا
يكون الاتصاف انتزاعياً هذا خلف واما قوله المعنى انه يكون في ظرف الاتصاف بحيث لو فرض انتزاع الوصف عنه لم يلزم بطلانه في
نفسه فان اراد بفرض انتزاع الوصف فرض ان ينتزع العقل منه الوصف فظاهر انه لا يلزم من انتزاع العقل معنى الوجود عن الحقائق الموجودة
بطلانها في نفسها وان اراد به فرض نزع الوصف عنه وتعرية الموصوف عن الوصف فمسلم ان الوجود اذا انسلب عن موصوفه كان
ذلك بطلاناً له في نفسه لكن لا يلزم من ذلك الا ان الوجود منتزع عن نفس الماهية بلا امر زائد لا ان الاتصاف به ليس خارجياً واما قوله و
الماهية بالقياس الى الوجود وكل ما يحصلها به فلا يغنيه شيئاً لان غايته ان الوجود ونظائره مصداقها ومصحح انتزاعها نفس الماهية
فلا يتجرد الماهية عنها ولا يلزم من ذلك ان يكون الموصوف بها الماهية الموجودة في الذهن حتى يكون الاتصاف بها انتزاعياً ذهنياً
واما قوله نعم هي كذلك في الذهن ففيه انها وان كانت في الذهن متعرية عن الوجود الخارجي ونظائره متحصلة بدونها لكن مجرد التعري
عن الصفة لا يكفي للاتصاف بالصفة بل لا بد للاتصاف بالصفة من التلبس بها والماهية المتعرية عن الوجود الخارجي ونظائره
الموجودة في الذهن ليست متلبسة بالوجود الخارجي لانها ليست موجودة خارجية فلا معنى لاتصافها بالوجود الخارجي اذ الاتصاف

بالوجود الخارجي هو الموجودية في الخارج وهذا كله ظاهر مما تقولديك وتكرر عليك وقد تعود الشارح بانتحال كلمات صاحب الافق المبين
من دون ان يتامل فيها كما تعود صاحب الافق المبين بجمع الفاظ جزلة من دون تدبر في معانيها فيهذي ويهذر ويعجب بنفسه ويتكبر
ويزري باهل العلم ويتسخر نعوذ بالله من ذلك كله والله ولي العصمة والتوفيق وقال الفاضل آقا حسين الخوانساري ان الاتصاف الواقعي
عبارة عن ثبوت شي لشي في الواقع فلابد من ان يكون المثبت له خاليا عن الثابت في الواقع وهذا الخلو هو المعبر عنه بالاطلاق وهذا الاطلاق
وان كان بحسب اعتبار العقل لكن لابد من ان يكون واقعيا مطابقا لنفس الامر كيف وحكم العقل بثبوت امر لامر في الواقع ليس الا لانه يجده منتحيا
في الواقع منضما اليه شي آخر وما ذلك الا الاطلاق الواقعي ولو كان ذلك بمجرد اختراع العقل وتعمله كان الثبوت ايضا بمجرد اختراع العقل
وتعمله والمفروض خلافه ثم انه قسم الاتصاف الى ثلثة اقسام الاول الذي يكون متاخرا عن احد الوجودين او الوجودين معا فيكون
الموصوف بحسب وجوده مقدما على هذا النحو من الاتصاف ويكون الاطلاق والعروض في ظرف الوجود فيكون ظرف الوجود هو ظرف
الاتصاف الثاني الاتصاف الذي يكون مقدما على الوجود كالاتصاف بالصفات السابقة على الوجود فظرف هذا الاتصاف لا ينبغي
ان يجعل ظرف هذا الوجود لان مرتبة الاطلاق والعروض كليهما مقدمة على الوجود فلا ينبغي نسبة الظرفية اليه بل ظرف هذا الاتصاف
هو نفس الامر لان مرتبة الاطلاق والعروض كليهما واقعية في نفس الامر فينسب الظرفية الى نفس الامر ولا يستدعي ذلك الاتصاف الواقعي
تقدم وجود الموصوف عليه في الواقع لان فرعية الاتصاف لثبوت الموصوف غير مسلمة بل غاية الامر الاستلزام وهو حاصل
ولو اصطلح احد على تسمية هذا الاتصاف اتصافا عقليا وجعل ظرفه الذهن بناء على ان الاطلاق والعروض فيه باعتبار العقل وان كان
واقعيا فلا مشاحة فيه بشرط ان لا يتوهم ان الاتصاف في الواقع موقوف على اعتبار العقل وثبوت الموصوف فيه ومستلزم لان
العروض انما يتحقق حين كون الموصوف في العقل فانه توهم فاسد اذ ليس معنى كونه عقليا الا ان العقل يعتبره اعتبارا مطابقا للواقع
فالاتصاف حقيقة انما هو في الواقع سواء اعتبره عقل اولا والوجود الذي هو لازم الاتصاف هو الوجود الخارجي ولا حاجة الى وجود
آخر في العقل ولو سمي هذا الاتصاف خارجيا بناء على ان الوجود اللازم للاتصاف خارجي لم يكن بعيدا ايضا الثالث الاتصاف
الذي لا يكون مقدما على الوجود ولا متاخرا عنه كالاتصاف بالوجود وما في مرتبته فظرف الخلو والاطلاق هو الواقع وظرف العروض
هو الوجود فان راعينا جانب الاطلاق جعلنا ظرف الاتصاف هو ظرف الاطلاق وهو نفس الامر وان راعينا جانب العروض
فظرف هذا الاتصاف هو هذا الوجود وهو اولى اذ الاتصاف حقيقة هو العروض ولو اصطلح على تسمية هذا الاتصاف ذهنيا وجعل مثل
هذه الصفات من المعقولات الثانية فلا مشاحة فيه مع رعاية الشرط المذكور ولو جعل الاتصاف بالوجود الخارجي خارجيا بناء
على ان الوجود اللازم للاتصاف وجود خارجي لم يكن بعيدا ايضا وبالجملة فكون شي ظرفا للاتصاف ليس امرا عقليا واقعيا بل
يرجع آخر الامر الى الاصطلاح والامر فيه سهل بعد ما تيقنت ان جميع الاتصافات الغير المخترعة سوى ما اشترط بخصوص الوجود

الذہنی کالاتصاف بالموضوعیة والمحمولیة متحققة فی الواقع وان لم یعتبرہا العقل وانہا لاتتوقف علی وجود الموصوف بل تستلزمہ والتوقف
انکان ففی خصوص بعض المواد ہذا کلامہ ملخصا قال مولانا خاتم الحکماء قدس اللہ سرہ انہ ان اراد بخلو الموصوف عن الصفة فی الواقع
ان لایکون الصفة عینہ ولا ذاتیا لہ فہذا المعنی متحقق فی الاتصاف بالوجود الخارجی ووجوبہ ولاریب فی ان الماہیة فی الخارج بحیث
یصح انتزاع الوجود الخارجی ووجوبہ منہا وہذا ہو العروض فیکون الاتصاف فی الخارج قطعا وینعقد بہ القضیة خارجیة وکون الاتصاف
فی نفس الامر لاینافی ہذا لان الخارج ایضا من انحاء نفس الامر بل ہو النحو الاتم منہا وان اراد بالخلو ان لایعرض لہ الصفة فی نفس الامر
فہذا باطل والا کان عروض الصفة لہ فیہا اجتماع النقیضین ثم الکلام فی الاتصاف الذی ہو مطابق صدق القضیة ولاریب فی
ان مصداق الوجود الخارجی ہو التقرر الخارجی فیکون القضیة المعقودة بہ قضیة خارجیة وعقد الاصطلاحات لایغنی من الحق
شیئا انتہی کلامہ الشریف وظاہر انہ لایتوجہ اعتراضا علی ما ذکرہ الخوانساری اذ لیس فیہ مواخذة علی شیء مما ذکرہ ولعلہ لاینکر
صدق القضیة المعقودة بالوجود الخارجی خارجیة نعم یرد علی الخوانساری ما سنتلو علیک عنقریب انشاء اللہ تعالی القول الرابع
ما توہمہ الصدر الشیرازی المعاصر للمحقق الدوانی من ان الوجود المصدری لیس عارضا للشیء فی نفس الامر لاذہنا ولاخارجا
وان المہیات لاتتصف بالوجود الا فی اعتبار العقل الغیر المطابق لما فی نفس الامر وان موجودیة المہیات لیس اتصافہا بالوجود
بل موجودیتہا ہو اتحادہا مع مفہوم الموجود الذی ہو معنی بسیط یعبر عنہ بہست وان الوجود مقدم علی فعلیة المہیات کل ذلک لان
ثبوت شیء لشیء فی نفس الامر فرع ثبوت المثبت لہ قال فی حواشی شرح التجرید ان العروض علی نحوین احدہما بحسب نفس الامر بان
یکون فیہما امر قائم بآخر سواء کان فی الخارج او فی الذہن او احدہما فی الخارج والآخر فی الذہن کالعلم القائم بالذہن والثانی بحسب الاعتبار
الذہنی بان یکون الموصوف اذا اعتبرہ العقل بذاتہ ولم یعتبر معہ غیرہ یجدہ فی ہذہ المرتبة خالیا عن الصفة ثم یجدہ بعد ہذہ المرتبة
موصوفا بہا والوجود قد یراد بہ المعنی المصدری وقد یراد بہ مفہوم الموجود تسامحا ولا یجوز عروض شیء منہما للماہیة فی نفس الامر لان
عروض شیء لآخر وثبوتہ لہ فیہا فرع ثبوتہ فیکون للمہیة ثبوت قبل ثبوتہا ہذا خلف وایضا مفہوم الموجود متحد مع المہیات فی نفس الامر
والمتحدان یمتنع ثبوت احدہما للآخر حیث اتحدا ولا عروض للمعنی المصدری لہا بحسب الاعتبار الذہنی ایضا لان العقل وان وجد
الماہیة خالیة عنہ اذا اخذہا بذاتہا بلا ضمیمة لکنہ لایجدہا بعد ہذہ المرتبة موصوفة بہ لانہ یجدہا ح موجودة ولا یلزم من ذلک
قیام الوجود بہا فان صدق المشتق لایستلزم قیام مبدء الاشتقاق واما الوجود بمعنی الموجود فہو یعرض للمہیة بحسب الاعتبار الذہنی
حیث یجد العقل المہیة اذا اخذہا بذاتہا بلا ضمیمة عاریة عنہ ویجدہ فی المرتبة الثانیة عارضا لہا ولذا الحکیم بانہ عرض عام ہذا کلامہ
واعترض علیہ المحقق الدوانی بوجوہ الاول ان اتصاف شیء لشیء یستلزم ثبوت الموصوف فان القدر الضروری ان موضوع
الموجبة الصادقة یجب ان یکون موجودا لا ما تقدم وجود الموضوع علی اتحادہ مع المحمول او اتصافہ بمبدء المحمول فممنوع اذ لا تقتضیہ

ضرورة ولا برہان کیف وقد یکون المحمول نفس الوجود او ماہو سابق علیہ الثانی ان الوجود بمعنی الموجود اذا لم یکن عارضا للمہیۃ فی نفس الامر بل فی اعتبار العقل کما صرح بہ فالقول بعروض الوجود للمہیۃ یکون کاذبا سواء اخذ بالمعنی المصدری او المعنی المشتق اذ المعنی المصدری عندہ لیس عارضا اصلا وبالمعنی المشتق عارض بالاعتبار المخالف لما فی نفس الامر ومعلوم ان اعتبار العقل اذا لم یطابقہ نفس الامر کان کاذبا الثالث ان من المعلوم ان ما یصدق علی نفس المعنی ولا یکون عارضا لہ فی نفس الامر یکون ذاتیا لہ اذ لا واسطۃ بین الذاتی والعرضی فیلزم کون الموجود ذاتیا للمہیۃ فی المرتبۃ الثانیۃ عارضا خلطا بین العروض بمعنی القیام والعروض بمعنی کونہ خارجا محمولا اذ الموجود عارض بالمعنی الثانی ولا قیام فیہ الخامس ان ما ذکرہ فی نفی الاتصاف بالوجود فی نفس الامر یجری فی جمیع الامور الاعتباریۃ فان مفہوم الممکن متحد مثلا مع المہیۃ المعدومۃ ذاتا ووجودا فی نفس الامر والمتحدان یمتنع عروض احدہما للآخر حیث اتحدا ولا عروض للامکان بحسب المعنی المصدری لہا بحسب الاعتبار الذہنی ایضا لان العقل وان وجد الماہیۃ خالیۃ عنہ اذا اخذہا بذاتہا بلا ضمیمۃ لکن لا یجدہا بعد ہذہ المرتبۃ موصوفۃ بہ لانہ یجدہا ممکنۃ ولا یلزم من ذلک قیام الامکان بہا فان صدق المشتق لا یستلزم قیام مبدء الاشتقاق واما الممکن فہو یعرض للمہیۃ بحسب الاعتبار الذہنی حیث یجد العقل المہیۃ اذا اخذہا بذاتہا بلا ضمیمۃ عاریۃ عنہ ویجد فی المرتبۃ الثانیۃ قائما بہا عارضا ولذا یحکم بانہ عرض عام لہا فجمیع ما ذکر من المقدمات جاریۃ فیہا وقس علیہ غیرہ من الامور الاعتباریۃ کالامکان والمعلولیۃ وغیرہما ح لا یجدی المقدمۃ المذکورۃ فی اثبات الوجود الذہنی لان محصل ذلک الدلیل انا نحکم علی المعدومات الخارجیۃ بامور ثبوتیۃ حکما صادقا وثبوت الشیء للشیء فرع ثبوت المثبت لہ فلا بد لتلک المعدومات من وجود واذ لیس فی الخارج فہو فی الذہن ومن المعلوم ان المعدومات انما تتصف بالامور الاعتباریۃ وعلی ما ذکرہ لا اتصاف بہا بحسب نفس الامر فلا یلزم وجود تلک المعدومات فی نفس الامر مع ان القوم یستعملون ہذہ المقدمۃ فی اثبات الوجود الذہنی ویعتمدون علیہا السادس ان ہہنا محیصا آخر وہو ان یقال صدق المشتق قد یکون بقیام مبدء الاشتقاق بان یکون مبدءہ عرضا قائما بہ کصدق الابیض علی الجسم بواسطۃ قیام البیاض بہ وقد یکون بواسطۃ نسبۃ لہ الی المبدء کصدق الحداد علی زید وقد یکون بسبب کون ما صدق علیہ بحیث یصح انتزاع ذلک المشتق عنہ مثل الموجود والممکن ونظائرہما ولیس فی القسم الثالث للمشتق مبدء قائم بذلک الشیء قیاما خارجیا بل ینتزع العقل منہ اضافۃ الی مفہوم المشتق کالموجودیۃ والممکنیۃ وہما المراد بالوجود والامکان والمہیۃ متصفۃ فی نفس الامر بہما فان العقل اذا استشعر من امر وصفا یحکم باتصافہ بذلک الوصف من غیر توقف علی علمہ بوجود ذلک الوصف فی الخارج او فی الذہن ولذلک اختلف الحکماء فی وجود الاضافات بعد اتفاقہم علی اتصاف المہیات بہا وتلک الاضافۃ المنتزعۃ لیست مبدء للمشتق حقیقۃ بل ہی نسبۃ الیہ فان السواد ہو مبدء الاسود والاسودیۃ اضافۃ متاخرۃ عن السواد وہہنا لیس شیء

بمنزلة السواد بل انما ينتزع العقل من مقايسة افراد الموجود والممكن ونظائرهما الى مفهوميهما الموجودية والممكنية واتصاف المهية بهما متأخر عن اتحادها بالموجود والممكن فان معنى الموجودية كون الشئ فرداً من الموجود وذلك صفة يتصف بها المهية فى نفس الامر بمعنى صحة انتزاعها منها اذ لا يتوقف اتصافها على وجود الصفة فى ظرف الاتصاف وانكار اتصاف المهية بالوجود والامكان ونظائرهما مخالف للعرف العام والخاص بل للفطرة فان الفطرة كما تحكم بان زيداً متصف بالبياض مثلا تحكم بانه متصف بالوجود وغيره من الامور الاعتبارية وعلى هذا لا يحتاج الى نفى اتصاف المهية بالوجود بحسب نفس الامر والتعسفات التى ارتكبها وانت تعلم ان القوم يطلقون القيام على ما يرجع الى صحة الانتزاع هذا كلامه ملخصاً واجاب الغياث المنصور عن هذه الايرادات اما عن الاول فبان اتصاف شئ لشئ نسبة بينهما والنسبة متأخرة عن طرفيها ضرورة فيكون فرعاً على ثبوت الموصوف ضرورة و القوم حيث حكموا بتقدم الوجوب والامكان على الوجود ارادوا تقدم الواجب والممكن على الموجود فى الاعتبار الذهنى لا فى نفس الامر ولا ينافى ذلك تقدم الموجود عليهما فى نفس الامر ولا يلزم من اتصاف المهية بالموجود والواجب والممكن اتصافها بمبادى تلك المشتقات اذ لا يلزم من صدق المشتقات الاتصاف بمبادى الاشتقاق واما عن الثانى فبان الموجود لاتحاده مع المهية ذاتاً ووجوداً فى الخارج ليس عارضاً فى الخارج اذ العروض يستدعى تغاير الطرفين وعارض لها فى الاعتبار الذهنى لتحقق التغاير فهو فى الاعتبار الذهنى من عوارضها الخارجة عنها فكذب الحكم بالعروض فى الخارج ملتزم وفى الاعتبار الذهنى غير لازم واما عن الثالث فبان العارض غير العرضى فلا يلزم من عدم كون الموجود عارضاً فى نفس الامر للمهية ان لا يكون عرضياً لها فان العارض للشئ هو القائم به والعرضى له هو الخارج المحمول عليه مواطاة فيلزم ان يكون متحداً معه فى نفس الامر فبين العارض والعرضى تناف فلا يلزم من نفى العارضية فى نفس الامر نفى العرضية واما عن الرابع فبانه ناش من عدم الفرق بين نفس الامر والاعتبار الذهنى واما عن الخامس فبان اللازم اعنى نفى الاتصاف بجميع الاعتبارات فى نفس الامر ملتزم والقوم انما يستعملون فى اثبات الوجود الذهنى صدق الايجاب بالفعل على المعدوم الخارجى فى الواقع وفعلية الايجاب فى الواقع يستلزم وجود الموضوع واذ ليس فى الخارج فهو فى الذهن فلا يلزم من عدم الاتصاف بالامور الاعتبارية ان لا يجرى المقدمة المذكورة فى اثبات الوجود الذهنى واما عن السادس فبان ما ذكره من المحيص لا معبر اليه لانه ان اراد بصحة الانتزاع صحة اخذ المحمول مما صدق عليه بتحليله اليه فذلك جار فى الذاتيات والعرضيات مشتقة كانت او غير مشتقة كالانسان والحيوان والشئ الماخوذة من زيد والاختصاص له بالمشتق واختيار ذلك تسليم لصدق المشتق بدون قيام مبدء الاشتقاق ولا ينفعه اعتبار مثل الموجودية والممكنية لانه ليس مبدء الاشتقاق لانه يجرى فيما لا مبدء له اتفاقاً كالانسانية والحيوانية انما المبدء الوجود والامكان فقوله وهما المراد بالوجود والامكان فى حيز المنع لظهور ان الموجودية غير الوجود وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه واتصاف الماهية بالموجودية

والممكنية في نفس الامر ممنوع اذ موجودية المهية عبارة عن كونها موجودة وهو نسبة بينهما واذا كان المهية والموجود متحدين في
نفس الامر لا يكون بينهما نسبة اصلا فكما ان الانسانية ليست صفة الانسان في نفس الامر كذلك الموجودية ليست صفة
للموجود فيهما وعدم توقف الاتصاف على ثبوت الصفة في ظرف الاتصاف ممنوع اذ الاتصاف نسبة يتوقف على ثبوت المنتسبين
قطعا وكون انكار اتصاف المهية بالوجود والامكان مخالفا لعرف اهل اللغة لا يضر اذ لا تعويل عليه مع قيام البرهان على
امتناع الاتصاف وليس ذلك مخالفا للعرف الخاص ولا للعرف العام اذ لا يحكم اهل العرف بان زيدا مثلا قام به الامكان
بل يحكمون بانه ممكن ولا يلزم من ذلك قيام الامكان به ومخالفة ذلك لحكم الفطرة ممنوعة اذ الفطرة كما يجوز صدق غير
المشتق كالشئ بدون قيام مبدء كذلك يجوز صدق الموجود بدون قيام الوجود وقوله وعلى هذا لا يحتاج الى نفي اتصاف
الماهية بالوجود ثم توجه ما ذكروه على نفي الاتصاف كما عرفت هذا كلامه ملخصا ولعل المحاكمة انك قد عرفت فيما سبق ان
الاتصاف والقيام والعروض على ضربين انتزاعي وانضمامي فالمحقق الدواني يطلق الاتصاف والقيام والعروض
على القسمين ومعاصره يخص اطلاق هذه الاسامي على الانضمامي خاصة ولذا يحكم بعدم اتصاف المهية بالامور الاعتبارية
الانتزاعية في نفس الامر ويقول ان الاتصاف والقيام والعروض فرع على ثبوت الموصوف والمعروض وظاهر ان الوجود
والامكان والوجوب ونظائرها ليست صفات انضمامية فلا تكون قائمة وعارضة للمهيات وكذا الموجود والممكن والواجب
فلا يكون هذه المفهومات عارضة للمهيات في نفس الامر فالمحقق انكان يزعم ان هذه الامور عارضة للمهيات في نفس الامر بهذا
المعنى فلا مساغ له ولا مجال لمنع فرعية الاتصاف بهذا المعنى على ثبوت الموصوف اذ الانضمام فرع المنضم اليه قطعا ولا التجويز
الاتصاف بهذا المعنى في الخارج بما ليس في الخارج فسقط ايراده الاول ضرورة فرعية الاتصاف بهذا المعنى على ثبوت
الموصوف والثاني اذ لا ريب في كذب الحكم بعروض الموجود والوجود بهذا النحو للمهية في نفس الامر والثالث اذ لا يلزم من عدم
كون الوجود والموجود عارضا بهذا المعنى للمهية في نفس الامر ان يكون ذاتيا للمهية والخامس اذ عدم عروض الاعتباريات بهذا
المعنى في نفس الامر ملتزم والسادس لابتنائه على تعميم الاتصاف من الانضمامي والانتزاعي بقي الرابع ستعرف حاله عنقريب
ومعاصره انكان يزعم نفي الانتزاع والانضمام عن الوجود وسائر الامور الاعتبارية فقد ارتكب شططا ضرورة انها امور منتزعة
عن المهيات قطعا وصحة الانتزاع ليست فرعا على وجود المنتزع منه بل غاية الامر الاستلزام وليست تستلزم وجود المنتزعات
في الخارج بل تنافيه بل لو كانت موجودة في الخارج لم تكن منتزعات فلا شك في كون الوجود ونظائره عارضة للمهية في
نفس الامر بمعنى كون الماهية مصححا لانتزاعها وكونها مصححة لانتزاعها هو معنى اتحادها مع الموجود والممكن ونظائرهما ولا ريب في
امتناع كذب القول بنفي عروض الوجود والموجود ونظائرهما للمهية في نفس الامر بهذا المعنى ولا في ان ما يصدق على نفس الشئ ولا يكون

عارضا له فی نفس الامر بالمعنی الاعم من الانضمام والانتزاع یکون ذاتیا له ولا فی ان عاقلا لایجزم علی نفی اتصاف المهیة بهذا المعنی
فی نفس الامر بالامکان ونظائره ولا فی ان المعدوم الخارجی لایتصف بالصفات الانضمامیة حتی یثبت وجوده فی الذهن لثبوتها
له ولا فی ان صدق مشتقات هذه الامور مستلزم لصحة انتزاع مبادی الاشتقاق عما یصدق هی علیه فالایرادات المذکورة
علی هذا التقدیر واردة علیه قطعا فالنزاع انما یؤل الی اطلاق لفظ الاتصاف والعروض والقیام یبقی الکلام فی ان القوم
هل یطلقون تلک الالفاظ علی المعنی العام الشامل للانضمامی والانتزاعی ام یخصونها بالانضمامی فنقول الظاهر من کلماتهم
هو الاول لانهم عرفوا العرض بالقائم بالغیر وبما یوجد فی الغیر وبما یحل فی الغیر وبما یکون ناعتا للغیر وبما یکون عارضا للغیر ثم
یقسمونه الی المقولات النسبیة وغیرها وظاهر ان المقولات النسبیة لیست عارضة ولا قائمة عروضا وقیاما انضمامیا ولا هی
موجودة فی الغیر بوجود غیر وجوده ولا هی ناعتة لها نعتا انضمامیا ومایدل علی ذلک من کلماتهم اکثر من ان یحصی واظهر من ان
یخفی والنزاع فی ذلک لایرجع الی کثیر طائل بقی ههنا کلام متعلق بالمعانی فی کلام المتخاصمین اما فی کلام الصدر فهو انه زعم
ان الموجود لیس عارضا فی نفس الامر بل فی الاعتبار الذهنی وهذا غیر صحیح علی اصطلاحه ایضا لانه ان اراد بالعارض القائم المنضم
فلا ریب فی ان الموجود لیس قائما بالمهیة منضما الیها فی الاعتبار الذهنی ایضا کما انه لیس قائما بها منضما الیها فی نفس الامر
اما فی نفس الامر فلانه متحد مع المهیة ولا قیام لاحد المتحدین بالآخر واما فی الاعتبار الذهنی فلان العقل اذا لاحظ المهیة بذاتها ثم
لاحظ مفهوم الموجود کان الماهیة والموجود کلاهما قائمین بالذهن لا ان المهیة قائمة بالذهن ومفهوم الموجود قائم بالمهیة منضم الیها
فی الذهن حتی یکون الموجود عارضا بهذا المعنی للماهیة فی الاعتبار الذهنی وان اراد بالعارض العرضی کان ذلک خلطا بین العروض
بمعنی القیام والعروض بمعنی کونه خارجا محمولا وهذا هو الایراد الرابع الذی اورده المحقق ولامساغ لما توهمه الغیاث المنصور فی
دفعه من ان الموجود عارض قائم بالمهیة فی الاعتبار الذهنی وخارج محمول علی المهیة فی نفس الامر اذ قد عرفت ان الموجود غیر قائم
بالمهیة فی الاعتبار الذهنی ایضا فان زعم ان الموجود وان لم یکن قائما بالحقیقة بالماهیة فی الاعتبار الذهنی لکن للعقل ان
یعتبره قائما بها وان کان هذا الاعتبار غیر مطابق للواقع قلنا فکذا للعقل ان یعتبر الوجود قائما بها اعتبارا غیر مطابق للواقع فلا وجه
لنفی عروض الوجود للمهیة فی الاعتبار الذهنی واثبات عروض الموجود فیه لها ثم فی کلامه شیء آخر وهو ان الوجود عنده لیس
عارضا للمهیة ولا عرضیا لها ولا ذاتیا لها ولا متحدا معها اصلا لا فی نفس الامر ولا فی الاعتبار الذهنی فاذن لا علاقة له اصلا فهو
منفصل محض عنها فلا معنی لاضافته الوجود الیها وکذا الحال فی الامکان ونظائرهما وقوله بتقدم الوجود المصدری علی المهیات
وفعلیتها فخارج عن دائرة العقل فلا یلتفت الیه واما فی کلام المحقق فلان فیما ذکره من التمسک من الوجه السادس وجوها من
الخلل اما اولا فلان قوله ولیس فی القسم الثالث للمشتق مبدء قائم بذلک الشیء قیاما خارجیا ان اراد به انه لیس فی هذا القسم

للمشتق مبدء قائم بذلک الشئ قیاما انضمامیا فمسلم لکن لا یلزم من ذلک ان لا یکون فی ہذا القسم للمشتق مبدء اصلا لا مبدء قائم
قیاما انضمامیا ولا مبدء قائم قیاما انتزاعیا حتی یصح قولہ بل ینتزع منہا اضافۃ الی مفہوم المشتق وان اراد بہ انہ لیس فی ہذا القسم
للمشتق مبدء قائم بذلک الشئ اصلا لا قیاما انضمامیا ولا انتزاعیا فممنوع بل الوجود قائم بالمہیۃ قیاما انتزاعیا وصدق الموجود علی شئ
مستلزم لقیام الوجود قیاما انتزاعیا فصدق المشتق ہہنا بسبب کون ما صدق علیہ بحیث یصح انتزاع مبدء الاشتقاق منہ وہذا
القیام لیس متاخرا عن صدق المشتق بخلاف انتزاع مفہوم الموجودیۃ مثلا فانہ متاخر عن صدق المشتق واما ثانیا فلان قولہ
ہما المراد بالوجود والامکان فی غایۃ السخافۃ فان مفہوم الموجودیۃ غیر مفہوم الوجود ومفہوم الممکنیۃ غیر مفہوم الامکان اذ الموجودیۃ
والممکنیۃ مشتملان علی المفہوم المشتق الموجود والممکن بخلاف الوجود والامکان واما ثالثا فلان ما ذکرہ تسلیم لصدق المشتق بدون
قیام مبدء الاشتقاق کما ادعاہ معاصرہ واما رابعا فلان قولہ فان معنی الموجودیۃ کون الشئ فردا من الموجود غیر سدید والصحیح
ان معنی الموجودیۃ کون الشئ موجودا واما خامسا فلان ہذا المحقق قال فی موضع من الحواشی الجدیدۃ ان الموجود ما قام بہ الوجود
اما قیاما حقیقیا او قیاما مجازیا مآلہ الی سلب القیام بالغیر والممکنات موجودۃ بمعنی ما قام بہ الوجود قیاما حقیقیا والواجب موجود
بمعنی ما قام بہ الوجود قیاما مجازیا وہذا مخالف لما ذکرہ ہہنا من ان الموجود لیس لہ مبدء قائم بل ینتزع العقل اضافۃ الی مفہوم
المشتق وتلک الاضافۃ لیست مبدء للمشتق حقیقۃ بل ہی نسبۃ الیہ اما ما اوردہ علیہ الغیاث من ان صحۃ الانتزاع یجری
فی الذاتیات والعرضیات مشتقۃ کانت او غیر مشتقۃ والاختصاص لذلک بالمشتق فغیر ضار اذ اختصاص ذلک المعنی
بالمشتق مما لم یدعہ المحقق حتی یضرہ عدم اختصاصہ بہ ہذا وانما فصلنا الکلام فی المحاکمۃ بین المحقق ومعاصرہ لان الناظرین
فی کلامہما لم یتدربوا بالعقۃ الامر ولم یتفطنوا بکنہ السر فنکبوا عن الصراط فوقعوا فی التفریط والافراط ولم یتجنبوا عن ورطات الاغلاط وانہ
مولی الحکمۃ وولی العصمۃ القول الخامس ما ارتکبہ البعض من ان الاتصاف بالوجود خارجی وان الوجود ممتاز عن المہیۃ فی
الخارج واستدلوا علیہ بوجوہ الاول ان الوجود اما ان یثبت للمہیۃ فی الخارج اولا علی الثانی کانت الماہیۃ عاریۃ فی الخارج
عن الوجود فلا یکون الماہیۃ موجودۃ فی الخارج وعلی الاول کان الوجود غیر ذلک الشئ فی الخارج فالوجود ممتاز عن المہیۃ فی
الخارج فالماہیۃ متصفۃ فی الخارج بوجود ممتاز عنہا فی الخارج وہو المطلوب قلنا الوجود یثبت للماہیۃ فی الخارج بمعنی انہ یصح
ان ینتزع عنہا فلا یکون ممتازا عنہا فی الخارج والثابت للشئ فی الخارج لا یلزم ان یکون ممتازا عنہ مطلقا بل اذا کان ثبوتہ
للشئ بمعنی انضمامہ الیہ وہہنا لیس کذلک واجاب عنہ السید المحقق قدس اللہ سرہ بان الوجود وان لم یثبت للمہیۃ فی الخارج
لکن ثبت لہا فی حد نفسہا الوجود الخارجی فتکون موجودۃ فی الخارج لان للوجود الخارجی ما یکون الخارج ظرفا لوجودہ ولا یلزم
من ذلک ان یکون ظرفا لوجود وجودہ حتی یکون وجودہ موجودا خارجیا ولا ان یکون ظرفا لاتصافہ بالوجود والا لزم کون الموصوف ثابتا

فیہ قبل الاتصاف بہ لان الاتصاف لصفۃ فرع وجود الموصوف وانت تعلم انہ اذا لم یثبت الوجود للمہیۃ فی الخارج لا انضماما ولا
انتزاعا لم یصح ان ینتزع عنہا الوجود ولم یکن ذاتہا فی الخارج مصححۃ لانتزاعہ ولم یصح الحکم بان الوجود الخارجی ثبت لہا فی
حد نفسہا فاذن الخارج ظرف لاتصافہا بالوجود کما سبق ولا یلزم کون الموصوف ثابتا فیہ قبل الاتصاف بہ لما عرفت من ان
الاتصاف لیس فرعا لوجود الموصوف بل غایۃ الامر الاستلزام نعم الخارج لیس ظرفا لوجود الوجود او وجود الصفۃ فی ظرف الاتصاف
غیر لازم فالحق ما ذکرنا ولا تلتفت الی ما یقال من انہ لا یلزم من عدم کون المہیۃ متصفۃ فی الخارج بالوجود عدم موجودیتہا فان الموجودیۃ
غیر الاتصاف بالوجود وذلک لما عرفت من ان الموجودیۃ عبارۃ عن الاتصاف بالوجود الثانی وہو قریب من الاول بانہ اذا لم
یکن الماہیۃ متصفۃ فی الخارج بالوجود کان الوجود الخارجی مسلوبا عنہ فی الخارج وہذا ایضا انما یدل علی ان الخارج ظرف لاتصافہا
بالوجود لا علی ان الوجود ممتاز عن المہیۃ فی الخارج وما قیل من انہ ان ارید بمسلوبیۃ الوجود الخارجی عن المہیۃ فی ظرف الخارج عدم
اتصافہا بہ فی ظرف الخارج فاللزوم مسلم وبطلان اللازم ممنوع کیف وہو عین محل النزاع وان ارید بہ عدم کون المہیۃ موجودۃ
فی الخارج فاللزوم ممنوع ساقط اذ المراد ہو الاول وظاہر ان الخارج اذا لم یکن ظرفا لاتصافہا بالوجود لم یصح الحکایۃ عن الخارج
بان الماہیۃ موجودۃ فیہ کیف ولو کان مطابق ہذہ الحکایۃ ہو الخارج کان الخارج ظرف الاتصاف اذ ظرف الاتصاف ہو ظرف
مطابق الحکم علی ما سبق تحقیقہ وکذا ما قیل من ان الاتصاف بالوجود غیر الموجودیۃ فلا یلزم من عدم کون الخارج ظرفا للاتصاف
بالوجود عدم کونہ ظرفا للموجودیۃ وذلک لما عرفت من ان الموجودیۃ ہی الاتصاف بالوجود الثالث ان ظرف الاتصاف بالوجود
الخارجی لو لم یکن ہو الخارج وکان ہو الذہن لزم ان یکون الماہیۃ فی الذہن موجودۃ خارجیۃ وہذا ایضا انما یدل علی ان الخارج
ظرف للاتصاف بالوجود لا علی انہ ظرف لوجود الوجود حتی یکون الوجود ممتازا عن الماہیۃ فی الخارج وما اورد علیہ من انہ لا
یلزم من عدم کون الخارج ظرفا للاتصاف بالوجود ان لا یکون ظرفا لموجودیتہا ساقط لما عرفت مرارا من ان الموجودیۃ ہی الاتصاف
بالوجود وکذا ما قیل من انہ لا استحالۃ فی اللازم لجواز ان یکون شیٔ واحد مما یترتب علیہ الآثار ولا یترتب علیہ بحسب الوجودین و
ذلک لان کون شیٔ واحد بعینہ موجودا بوجودین خارجی وذہنی صریح الاستحالۃ وکذا ما قیل من ان معروض الوجود فی الذہن ہو
الماہیۃ الکلیۃ ویجوز ان یکون ہی بعروض الوجود الخارجی الذی ہو مساوق للتشخص الخارجی موجودۃ خارجیۃ وذلک لان ما ہو
معروض للوجود شخص ذہنی لا یحتمل لان یعرضہ التشخص والوجود الخارجیان وکذا ما یتوہم من انہ لا ضیر فی کون شیٔ واحد موجودا
خارجیا وذہنیا اذ الحاصل فی الحواس ہو الہویۃ وذلک لان حصول الہویۃ الخارجیۃ فی الذہن والحواس بعینہا صریح البطلان
کما سیأتی ان شاء اللہ تعالی الرابع انہ لو کان ظرف الاتصاف بالوجود الخارجی ہو الذہن دون الخارج توقف موجودیۃ الماہیۃ فی
الخارج علی تعقل ذلک الشیٔ ووجودہ فی العقل وہذا ایضا انما یدل علی ان ظرف الاتصاف بالوجود الخارجی ہو الخارج لا علی

ان الوجود ممتاز عن موصوفه فی الخارج وما قیل من ان بطلان اللازم ممنوع لجواز ان یکون وجود المهیات فی المبادی العالیة شرطا
فی موجودیة الماهیات فی الخارج ولا ضیر فیه ساقط اذ نسوق الکلام فی اتصاف تلک المبادی بالوجود الخارجی فلیس فوقها
عقل یکون وجودها فیه شرطا لاتصافها بالوجود الخارجی وفی اتصاف الجزئیات المادیة به اذ لا وجود لها فی المبادی العالیة وکذا ما
قیل من ان الاتصاف بالوجود غیر الموجودیة فلا یلزم من توقف اتصاف الماهیات بالوجود علی وجودها فی العقل توقف موجودیتها
علیه وذلک لما عرفت من ان الموجودیة هی الاتصاف بالوجود الخامس انه قد اشتهر فیما بینهم ان تاثیر الجاعل فی الاتصاف بالوجود
فلو کان ظرف الاتصاف به هو الذهن لزم توقف التاثیر علی حصول الماهیة فی الذهن وهو خلاف الضرورة قلنا هذا مبنی علی طریقة
الجعل المؤلف وقد ابطلنا فی ما سبق وما قیل من ان مرادهم بکون التاثیر فی الاتصاف ان التاثیر فی الموجودیة والاتصاف
الذی فیه الکلام غیر الموجودیة ساقط بما عرفت مرارا من ان الاتصاف الذی فیه الکلام هو الموجودیة لا غیر وما قیل من ان ما لزم
فی هذا الوجه لازم علی من قال ان اثر الجاعل هو الاتصاف سواء کان ظرفه الخارج او الذهن ضرورة ان التاثیر لا یتعلق بالمعدوم
المحض فلا بد له من تحقق ما اما فی الخارج وهو باطل لان الاتصاف اضافة ولا تحقق للاضافات فی الخارج اتفاقا او فی الذهن
فالمحذور اعنی توقف التاثیر علی حصول الماهیة فی الذهن لازم قطعا فلا دلالة لهذا الوجه علی کون الاتصاف خارجیا فقد اجیب
عنه بان القدر الضروری ان التاثیر لا یتعلق بالمعدوم المحض الذی لا یکون الواقع ظرفا لنفسه ولا ظرفا لوجوده فالاتصاف
بالوجود ان کان خارجیا کان الخارج ظرفا لنفسه وان لم یکن ظرفا لوجوده فیصح علی هذا التقدیر ان یکون الاتصاف اثرا للجاعل بخلاف
ما اذا کان للاتصاف بالوجود ذهنیا اذ ح لا یکون الخارج ظرفا لنفسه ولا ظرفا لوجوده فلا یصح علی هذا التقدیر ان یکون اثر الجاعل
والحق ما حققنا سابقا فی خاتمة مبحث الجعل من ان الوجود ان کان صفة منضمة فی الخارج الی الماهیة کان اثر الجاعل انضمام
الوجود الی المهیة وهو علی هذا التقدیر انضمام خارجی طرفاه اعنی المنضم والمنضم الیه متحققان فی الخارج وهو المعبر عنه بالاتصاف وان کان
انتزاعیا کان اثر الجاعل منشاء انتزاعه وهو نفس الماهیة بلا امر زائد علیها اصلا لا اتصاف الماهیة بالوجود اذ لیس علی هذا التقدیر فی
الواقع شیئان مجعول ومجعول الیه فعلی التقدیر الاول یکون الحق هو الجعل المؤلف وعلی الثانی یکون الحق هو الجعل البسیط فان
کان مقصود المستدل بهذا الوجه ان اثر الجاعل انضمام الوجود الی الماهیة فلو لم یکن فی الخارج انضمام الوجود الی الماهیة لزم
توقف التاثیر علی حصول الماهیة فی الذهن کان مقتضی دلیله ان الوجود صفة منضمة فی الخارج الی الماهیة ولم یلزم علیه ان
المحذور لازم علی تقدیر کون الاتصاف خارجیا ایض کما زعمه المورد اذ علی تقدیر کون الاتصاف خارجیا علی النحو الذی اراده المستدل
اعنی علی تقدیر کونه انضمامیا خارجیا تحقق فی الخارج منضم الیه ومنضم ویکون الوجود المنضم الی الماهیة او الماهیة المنضم الیها الوجود اثرا
للجاعل ولا یکون اثره نفس المهیة فقط بخلاف ما اذا کان الاتصاف غیر الانضمامی الخارجی اذ علی هذا التقدیر یکون اثره نفس

الماہیۃ المتقررۃ فی الواقع التی ہی منشار انتزاع الوجود و مصداق الاتصاف بالوجود فلا یکون الجعل مؤلفا اذ اثرہ ح امر واحد
والجعل المؤلف یستدعی امرین مجعولا و مجعولا الیہ فیکون الجواب عن دلیلہ بما ذکرناہ من انہ مبنی علی القول بالجعل المؤلف وہو
فاسد وان کان مقصودہ اثبات ان ظرف اتصاف المہیۃ بالوجود علی تقدیر کونہ انتزاعیا ہو الخارج بان تاثیر الفاعل فی الاتصاف
فلو کان ظرفہ الذہن توقف التاثیر علی حصول الماہیۃ فی الذہن کان کلامہ خبطا ظاہرا اذ علی تقدیر کون الوجود انتزاعیا
لا یکون اثر الجاعل ہو الاتصاف بالوجود بل نفس الماہیۃ ولا یتاتی علی ہذا التقدیر القول بالجعل المؤلف سواء قیل بان ظرف
الاتصاف بالوجود ہو الخارج او قیل بان ظرفہ ہو الذہن ولا یکون علی ہذا التقدیر کون الخارج ظرفا لنفس الاتصاف الخ مصححا
للقول بالجعل المؤلف کما یدل علیہ ظاہر کلام المجیب وکانک بما تلونا علیک من التفاصیل فی ہذا الباب فی مباحث الجعل
مستغن عن تکریرہا فی ہذا المقام والعجب ان السید المحقق ذہب الی الجعل المؤلف وظن ان اثر الجاعل ہو الاتصاف بالوجود مع
ذہابہ الی ان الخارج لیس ظرفا لوجود الوجود و لا للاتصاف بالوجود ولم یتفطن ان تعلق الجعل المؤلف بالمہیۃ فی الخارج یستدعی
امرین فی الخارج الماہیۃ والوجود المنضم الیہا فاذا لم یکن الوجود موجودا فی الخارج ولم یکن الخارج ظرفا للاتصاف لم یکن اثر
الجاعل فی الخارج الا نفس الماہیۃ فیکون الجعل بسیطا لا مؤلفا ہذا کلہ تفصیل ما دار من الکلام بین الاعلام فی ہذا المقام مع
ما لہ وما علیہ من الرد والابرام والنقض والاحکام واما التحقیق الذی عولنا علیہ وقادنا البرہان الیہ یستدعی بتمہید مقدمۃ وہو ان
الوجود لیس صفۃ موجودۃ فی الخارج منضمۃ الی الماہیۃ بل ہو نفس صیرورۃ الماہیۃ فہو منتزع عن نفس الماہیۃ بلا امر زائد
علیہا وانضیاف معنی الیہا ونسبۃ الوجود الی الماہیۃ نسبۃ الانسانیۃ الی الانسان والحیوانیۃ الی الحیوان وقد حققنا ذلک
فیما سبق حیث حققنا ان الوجود نفس الماہیۃ کما ہو مذہب الاشاعرۃ وقد اعترف بذلک المحقق الدوانی وصاحب الافق المبین
لکنہما زاغا عن الحق قلیلا فان صاحب الافق المبین فرق بین نسبۃ الوجود الی المہیۃ وبین نسبۃ الانسانیۃ الی الانسان بان
مصداق الوجود ہی نفس المہیۃ من حیث الاستناد الی الجاعل حیثیۃ تعلیلیۃ ومصداق الانسانیۃ ہی نفس الماہیۃ بلا حیثیۃ
اصلا ولم یدر ان مصداقہما ہی الماہیۃ المتقررۃ واستنادہا الی الجاعل ہو استناد مصداق الانسانیۃ والوجود الی الجاعل
بلا فرق فالوجود والانسانیۃ سیان فی ہذا الحکم ایضا وقد فصلنا القول فی ذلک فیما سبق فلا نعیدہ والمحقق الدوانی فرق بینہما
بان ملاحظۃ الذات کافیۃ فی انتزاع الذاتیات بخلاف الوجود اذ لا بد فیہ من ملاحظۃ امر آخر مثل وجود علتہ او آثارہ الی غیر
ذلک وہذا الفرق ایضا غیر معقول اذ الوجود لیس من الاضافات حتی یتوقف انتزاعہ عن الذات علی ملاحظۃ امر آخر فاذن
حال الوجود بالنسبۃ الی المہیۃ وحال الانسانیۃ بالنسبۃ الی الانسان حال واحدۃ وکما ان للانسانیۃ مفہوم منتزع ومصداق
منتزع منہ ہو نفس حقیقۃ الانسان کذلک للوجود مفہوم منتزع ومصداق منتزع منہ ہو نفس ذات الانسان فالاتصاف

الانسان بالانسانیة واتصاف الانسان بالوجود فی سبیل واحد وکما ان الانسان لیس انسانا بقیام معنی الانسانیة المنتزعة عنه
بالذهن کذلک لیس هو موجودا بقیام معنی الوجود المنتزع عنه بالذهن فان قیام معنی الانسانیة والوجود بالذهن مع ملاحظته ذات الانسان
ومعنی الانسانیة والوجود واسناد الذهن معنی الانسانیة والوجود الی ذات الانسان کذلک لغو فی کون الانسان انسانا وموجودا
وکما انه لیس بین ذات الانسان ومعنی الانسانیة فی الواقع ارتباط بان یکون معنی الانسانیة فی الواقع قائما بذات الانسان وذات
الانسان فی الواقع معروضة لصفة الانسانیة اذ لیس فی الواقع امران اثنان احدهما ذات الانسان والثانی معنی الانسانیة
فکذلک لیس فی الواقع بین ذات الانسان ومعنی الوجود فی الواقع ارتباط بان یکون معنی الوجود فی الواقع قائما بذات الانسان
اذ تحقق هذا الارتباط فرع الاثنینیة بین الماهیة والوجود فی الواقع ولا اثنینیة بینهما فی الواقع وکما انه لا یعقل لذات الانسان
فی الواقع مرتبة تکون فیها خالیة عن الانسانیة بان لا یکون فی تلک المرتبة مصداقا للانسان کذلک لا یعقل لذات الانسان مثلا
فی الواقع مرتبة تکون فیها خالیة عن الوجود بان لا یکون فی تلک المرتبة مصداقا للموجود ومصححا لانتزاع الوجود کیف ولو کان
للمهیة فی الواقع مرتبة یکون هی فیها خالیة عن الوجود ولا تکون فیها مصداقا للوجود ومصححا لانتزاعه فالماهیة فی المرتبة المتاخرة
عن تلک المرتبة اعنی بالمرتبة المتاخرة المرتبة التی یصیر المهیة فیها مصداقا للوجود ومصححا لانتزاعه ان کانت کما کانت فی المرتبة
السابقة کان صحة انتزاع الوجود عنها فی المرتبة المتاخرة دون المرتبة السابقة ترجیحا بلا مرجح وان اختلطت فی المرتبة المتاخرة
بمعنی آخر لم یکن نفس الماهیة مصححة لانتزاع الوجود وهو باطل اذ قد ثبت بالبراهین القاطعة ان مصحح انتزاع الوجود نفس
الماهیة بلا امر زائد نعم لنفس المهیة التی هی منشأ لانتزاع الوجود تقدم علی المفهوم الانتزاعی للوجود تقدم المصداق علی
الصادق وتقدم المحکی عنه علی الحکایة وقد فرغنا عن تحقیق ذلک کله فی مباحث الجعل اذا تمهد هذا فنقول ان ارید بالاتصاف
والعروض ثبوت شیء لشیء فی الواقع بان یکون فی الواقع شیئان احدهما ثابت والآخر مثبت له فذلک انما یتصور فی الاوصاف
الانضمامیة الواقعیة کالسواد والبیاض اذ فی الواقع هناک شیئان احدهما الموصوف المعروض کالثوب وثانیهما الوصف
العارض کالبیاض فلیس للماهیة اتصاف فی الواقع بالوجود بهذا المعنی لا فی الخارج ولا فی الذهن اذ لیس فی الواقع
شیئان المهیة والوجود حتی یتصور بینهما الاتصاف والعروض واذا حصل الوجود والمهیة فی الذهن فهما موجودان منفصلان
قائم کل واحد بالذهن ولیس الوجود قائما بالماهیة فی الذهن حتی یتوهم ان الماهیة متصفة فی الذهن بالوجود بهذا المعنی فالحق
علی هذا التقدیر ما ذهب الیه الصدر المعاصر للمحقق الدوانی لکن الموجود ایضا لیس عارضا بهذا المعنی فی الذهن للمهیة کما توهم
اذ کما ان الوجود لیس منضما الی الماهیة قائما بها لا فی الخارج ولا فی الذهن کذلک الموجود ایضا لیس منضما الیها قائما بها لا فی
الخارج ولا فی الذهن وما زعمه الخوانساری من ان الوجود عارض بهذا المعنی فی الواقع للمهیة وان الماهیة خالیة عنه فی

الواقع فان الاتصاف الواقعی یستدعی ان یکون المثبت له خالیا عن الثابت فی الواقع وان الاتصاف بالوجود والصفات
السابقة علیه من اقسام الاتصاف بهذا المعنی فی غایة السخافة اما اولا فلما بینا من ان الوجود لیس عارضا بهذا المعنی فی
الواقع للماهیة اصلا کیف والاتصاف بهذا المعنی یقتضی التغایر والتمایز بین الموصوف والصفة والوجود لیس ممتازا عن
الماهیة فی الواقع واما ثانیا فلما حققنا فی التمهید من انه لیس للمهیة فی الواقع مرتبة یکون ہی خالیة عن الوجود ولا تکون مصححة
لانتزاعه فی تلک المرتبة واما قوله بان الاتصاف الواقعی یستدعی ان یکون المثبت له خالیا عن الثابت فی الواقع فمسلم
لکن لیس للمهیة اتصاف واقعی بهذا المعنی بالوجود والصفات السابقة علیه وتجویز ان یکون للمهیة فی الواقع مرتبة لا یکون
ہی فیها مصححة لانتزاع الوجود ونظائره کتجویز ان یکون لحقیقة الانسان فی الواقع مرتبة لا یکون ہی فیها مصححة لانتزاع
الانسانیة فان کان مراده بخلو المهیة عن الوجود ونظائره فی الواقع ان المهیة موجودة فی الواقع ولیس الوجود ونظائره امرا
موجودة بانفسها فی الواقع فلا یخفی ان الماہیة خالیة عن الوجود ونظائره فی الواقع بهذا المعنی ازلا وابدا ولیس الوجود و
نظائره عارضة للماہیة عروضا یقابل ہذا المعنی من الخلو اصلا و ما افاده مولنا خاتم الحکماء من ان الخلو الشاری ان اراد
بخلو الماہیة الموصوفة عن الصفة ان لا یکون الصفة عینه ولا ذاتیا له فهذا المعنی متحقق فی الاتصاف بالوجود الخارجی و
وجوبه وان اراد به ان لا یعرض لها الصفة فی نفس الامر فهذا باطل و الا لکان عروض الصفة لها اجتماع النقیضین لا یحصل معناه
اذ الاتصاف الواقعی عند الخو الشاری عبارة عن ثبوت شی لشیٔ فی الواقع ولا ریب فی ان الاتصاف بهذا المعنی یستدعی
ان یکون لذات الموصوف فی الواقع مرتبة لا تکون فیها متلبسة بالصفة ومطابقا للحکم بها ثم بعد تلک المرتبة تصیر متلبسة بہ و
مصداقا للاتصاف بها ولا شک فی ان ہذا المعنی غیر متحقق فی الاتصاف بالوجود الخارجی ووجوبه فان مصداق الوجود الخارجی
ووجوبه عین مهیة الموصوف ولا یلزم من عروض الصفة للموصوف بعد مرتبة خلوه عنها اجتماع النقیضین اذ الخلو عنها فی مرتبة
والاتصاف بها فی مرتبة اخری ثم لما کان الوجود بحسب المصداق عین الماہیة کما ان الانسانیة بحسب المصداق عین
حقیقة الانسان لم یصح تجویز خلو المهیة عن الوجود فی الواقع بمعنی ان الوجود لیس عینها کما لا یصح تجویز خلو الانسان عن
الانسانیة بمعنی ان الانسانیة لیست عینه وان ارید بالاتصاف والعروض ثبوت شیٔ لشیٔ فی مرتبة الحکایة بحیث یکون
لهذا الثبوت الذی ہو فی مرتبة الحکایة منشاء واقعی فهو یحتمل معنیین الاول ان یکون فی الواقع ثبوت شیٔ لشیٔ ویحکی عنه
بثبوت شیٔ لشیٔ فی مرتبة الحکایة الذہنیة کما یحکی عن ثبوت السواد للجسم فی الواقع فی مرتبة الحکایة الذہنیة بثبوت السواد للجسم
فعلی ہذا التقدیر ایضا لا ثبوت للوجود للمهیة ولا اتصاف لها به الثانی ان یکون الموصوف فی الواقع بحیث یصح عنه الحکایة
الذہنیة بثبوت الوصف له فی الملاحظة الذہنیة فهذا المعنی من الاتصاف متحقق فی جمیع القضایا فی مرتبة الحکایة اذ الذہن

يحكم بثبوت المحمول للموضوع فی جمیع القضایا والاتصاف بهذا المعنی متحقق بین الماهیة والوجود المطلق والوجود الخارجی والوجود الذهنی اذا الذهن یحکم علی الماهیة بانها موجودة فی نفس الامر وفی الخارج وفی الذهن فیتحقق فی مرتبة الحکایة الذهنیة ثبوت الوجود للمهیة ولهذا الثبوت الذهنی منشاء فی الواقع وهی نفس الماهیة الموجودة فی نفس الامر او فی الخارج او فی الذهن الا ان هذا الثبوت لیس فی مرتبة المحکی عنه والمصداق بل فی مرتبة الحکایة الذهنیة فقولنا المهیة موجودة فی الخارج او فی نفس الامر او فی الذهن لیس حکایة عن هذا الثبوت الذهنی حتی یکون تلک القضایا باسرها ذهنیة کما زعمه المحقق الدوانی واتباعه فان ثبوت کل وصف خارجیا کان او ذهنیا للموصوف فی مرتبة الحکایة الذهنیة لا محالة انما یکون فی الذهن فلو استوجب کون هذا الثبوت ذهنیا کون القضایا التی یحکم فیها بهذا الثبوت ذهنیة لزم ان یکون جمیع القضایا ذهنیة بل مناط کون القضیة خارجیة او ذهنیة او حقیقیة نحو تحقق مصداقها لا الثبوت الذی فی مرتبة الحکایة الذهنیة فمنشاء هذا الثبوت ومصداقه ان کان فی الخارج کان هذا الثبوت والاتصاف خارجیا والقضیة المشتملة علیه خارجیة کقولنا الانسان موجود فی الخارج فقد حکم بثبوت الوجود للانسان فی الخارج وهذا الثبوت وان کان نفسه موجودا فی الذهن فی مرتبة الحکایة الذهنیة لکن منشاؤه ومصداقه هی الماهیة المتقررة فی الخارج فیکون هذا الاتصاف خارجیا ویکون الخارج ظرفا لنفس هذا الاتصاف وان لم یکن ظرفا لوجوده وان کان منشاءه ومصداقه فی نفس الامر لنسب هذا الاتصاف الیها ویکون القضیة المشتملة علیه حقیقیة کقولنا الشئ موجود وان کان منشاءه ومصداقه فی الذهن کقولنا مفهوم الزوجیة موجود کان هذا الثبوت اتصافا ذهنیا والقضیة المشتملة علیه ذهنیة ویکون الذهن بما هو ظرف لمصداقه ظرفا لنفس هذا الاتصاف وبما هو ظرف لمرتبة الحکایة ظرفا لوجود هذا الاتصاف فان فسر الاتصاف الواقعی بانه ثبوت شئ لشئ فی الواقع بمعنی انه ثبوت شئ لشئ فی مرتبة الحکایة بحیث یکون له منشاء فی الواقع یصح عنه الحکایة بهذا الثبوت کان صحیحا ویجب ان یکون هذا الاتصاف بحسب مصداقه ذهنیا بل الامر فیه علی التفصیل الذی ذکرنا ولا مجال للصدر المعاصر للمحقق الدوانی لانکار اتصاف الماهیة بالوجود والموجود فی نفس الامر اذ هذا المعنی من الاتصاف لا یوجب ان یکون بین الموصوف والصفة والمعروض والعارض تمایز وتغایر فی الواقع وبناء انکاره انما هو علی ذلک لا سبیل للنحو النسا سی الی القول بتحقق مرتبة الخلو والاطلاق فی کل اتصاف بهذا المعنی بل الاطلاق فی الواقع انما یکون فی الاتصاف بصفات الانضمامیة والصفات الانتزاعیة اللاحقة بعد تحقق الموصوفات لا فی مطلق الاتصاف اذ هذا المعنی من الاتصاف یستدعی ان یکون الموصوف والصفة متمایزین فی الملاحظة الذهنیة وان یکون الموصوف فی الواقع بحیث یصح عنه الحکایة بثبوت الصفة له ولا یستدعی خلو الموصوف واطلاقه عن الصفة فی الواقع ولا یستوجب هذا الاتصاف ان یکون الموصوف فی الظرف الذی هذا الاتصاف حکایة عنه متمیزا عن الصفة غیر مخلوط بها کما ظنه المحقق الدوانی وان ارید بالاتصاف والعروض الواقعی ان یکون الموصوف

فی الواقع مطابقا للحکم بالصفۃ وصداقہ سواء کان ذلک بانضمام الصفۃ الیہ وبصحۃ انتزاعہا عنہ فلاریب فی ان الماہیۃ متصفۃ بالوجود فی الواقع بہذا المعنی وظرف ہذا الاتصاف ہو ظرف منشاء انتزاعہ فان کان منشاء انتزاعہ فی الخارج فہذا الاتصاف خارجی وان کان فی الذہن فہو ذہنی وان کان فی نفس الامر فظرفہ ہو نفس الامر فالاتصاف بالوجود الخارجی خارجی وبالذہنی ذہنی وبالمطلق واقعی ولا یستدعی ہذا المعنی من الاتصاف خلو الموصوف عن الصفۃ فی الواقع کما ظنہ الخوانساری ولا کون الموصوف متمیزا عن الصفۃ غیر مخلوط بہا فی ظرف الاتصاف کما زعمہ المحقق الدوانی ولا تغایر الموصوف والصفۃ وجودا کما توہمہ الصدر الشیرازی ولا تقدم وجود المثبت لہ کما حسبہ السید المحقق والعلامۃ القوشجی والذین یظنون ان ظرف الاتصاف بالوجود الخارجی لیس ہو الخارج منہم من یقول انہ ہو الذہن ومنہم من یتوہم انہ نفس الامر لا الخارج ولا الذہن فالآخرون اہل الزاما واسخف کلاما اذ ظرف الاتصاف ہہنا کان ہو نفس الامر ونفس الامر منحصر فی الخارج والذہن ولیس ہو الذہن باعترافہم فتعین ان یکون ہو الخارج والاولون اما ان یریدوا ان الحکایۃ بکون الماہیۃ والحقیقۃ موجودۃ فی الخارج انما یتحقق فی الذہن اوان الامتیاز بین الماہیۃ والوجود انما ہو فیہ اوان العقل یصف الماہیۃ بالوجود فی الخارج فذلک حق الا انہ قلیل الجدوی اذ لا یلزم من ذلک ان لا یکون القضیۃ القائلۃ المہیۃ موجودۃ فی الخارج خارجیۃ صادقۃ ولا ان یکون الوجود الخارجی من العوارض التی یکون مصداقہا خصوص تقرر الموضوع فی الذہن واما ان یریدوا ان منشاء صحۃ انتزاع الوجود الخارجی و مصداق الحکم بہ ہو خصوص تقرر الموضوع فی الذہن فذلک باطل بہیانات سبقت ومن البین الواضح ان صدق قولنا اللہ سبحانہ موجود لیس مرہونا بذہن ولا ذاہن وایضا لا فرق بین ان یقال الماہیۃ موجودۃ فی الخارج وبین ان یقال الماہیۃ متصفۃ فی الخارج بالوجود بمعنی انہا فی الخارج بحیث یصح انتزاع الوجود عنہا اذ صدق المشتقات التی مبادیہا انتزاعیۃ وان لم یکن منوطا بقیام مبادیہا بموصوفاتہا فی الواقع اذ لا قیام لمبادیہا فی الواقع بموصوفاتہا لکن لاشک فی ان وجود مناشی انتزاع مبادیہا فی الواقع ضروری لصدق المشتقات علی تلک المناشی ووجود تلک المناشی مصحح لانتزاع تلک المبادی فصدق تلک المشتقات وصحۃ انتزاع تلک المبادی متساوقان والعجب ان المحقق الدوانی وصاحب الافق المبین مع اعترافہما بان الموجود ما قام بالوجود اما قیاما حقیقیا او قیاما مجازیا بمعنی قیام الشئ بنفسہ الذی مآلہ عدم القیام بالغیر وان المہیات الممکنۃ موجودۃ بالنحو الاول والواجب سبحانہ موجود بالنحو الثانی واعترافہما بان المہیات الممکنۃ موجودۃ فی الخارج یظنان ان المہیات الممکنۃ لیست متصفۃ فی الخارج بالوجود ولم یتفطنا ان القول بکونہا موجودۃ فی الخارج انما معناہ ان الوجود قائم فی الخارج بہا وان کان قیامہ بہا فی الخارج انتزاعیا فلا محید من القول بکون اتصاف الماہیۃ بہا انتزاعیا خارجیا وسیاتی انشاء اللہ تعالی ما یزید بہ الحق وضوحا وصاحب الافق المبین فضوحا ثم ان ہہنا بحثا آخر غامضا یعقل عنہ

ہو للاکثر المشاہیر فضلا عن العامۃ والجماہیر وہو انک قد عرفت ان معنی الوجود الحاصل فی الذہن لا یوجد بہ الاشیاء لانہ قائم
بالذہن لا بالاشیاء وقد حقق فیما سبق ان الاشیاء والمہیات الموجودۃ فی الخارج لا تحصل فی الذہن بان الحاصل فیہا اشباحہا
فاذا تصور الانسان مثلا وحکم الذہن علیہ بانہ موجود فالحاصل فی الذہن شبح الانسان وشبح الوجود لا الانسان نفسہ ولا
الوجود نفسہ فلا معنی لکون الانسان متصفا فی الذہن بالوجود نعم فی الذہن شبح الانسان وشبح الوجود فمعنی قولنا الانسان
موجود ان ما ینتزع عنہ الشبح الاول ہو ما ینتزع عنہ الشبح الثانی فی الخارج ولیس نفس الماہیۃ الانسانیۃ فی الذہن متصفۃ
بالوجود الخارجی نعم ہذا الترکیب الذہنی حکایۃ عن الاتصاف الخارجی الذی مصداقہ نفس المہیۃ الانسانیۃ المتقررۃ لا غیر فانکشف
الحق عن افق البیان وانجابت ظلمات الریب والطغیان بقی فیما ذکرنا شبہۃ یکاد توسوس فی صدور الناظرین وہی انہ
لو کان نسبۃ الوجود الی المہیات قاطبۃ نسبۃ الانسانیۃ الی الانسان لزم ان یتشارک جمیع المہیات الجوہریۃ والعرضیۃ بل
الواجب سبحانہ ایضا فی حقیقۃ جامعۃ بینہا یکون ہی مصداق الوجود فنقول نعم الحق ان الوجود حقیقۃ جامعۃ بین الحقائق
ہی مصداق الوجود بذاتہا واجبۃ الوجود لذاتہا علی ما یراہ الصوفیۃ الکرام والعلماء الاعلام لو اہم اللّٰہ فی دار السلام وقد استوفینا
الکلام فیما یتعلق بہذا المرام فی المختصر الموسوم بالروض المجود المعقود فی تحقیق حقیقۃ الوجود وقد کشفنا ہناک ما عرض من الاوہام
للضعفاء الاغمار الہام ولقد ارخینا الزمام فی ہذا المقام اذ قد زلت فیہ الاقدام وضلت فیہ الافہام وطاشت السہام وحارت
عقول الحکماء العظام فقد کانت ہذہ المسئلۃ من غوامض مسائل العلم الاعلی وادق مباحث الفلسفۃ الاولی ولعلی فزت
فیہا بالقدح المعلی بفضل ربی المفضل المنعام ولہ الحمد علی ما لہ من الطول والانعام وبہ الاستعانۃ وبحبلہ الاعتصام انہ ولی
الافاضۃ والالہام البحث الثانی فی تحقیق ظرف الاتصاف بالوجوب فاعلم ان الاتصاف بالوجوب کالاتصاف بالوجود
حذوا بحذو لان الوجوب عبارۃ عن ضرورۃ التقرر او الوجود بالذات او بالغیر فہو ایضا لیس صفۃ انضمامیۃ زائدۃ علی ذات
الموصوف منضمۃ الیہا فی الخارج او فی الذہن بل ہو امر انتزاعی ومنشاء انتزاعہ اما نفس الذات الحقۃ الواجبۃ لذاتہا او لذوات
المتقررۃ بافاضۃ الجاعل فان ارید بالاتصاف والعروض الواقعی ان یکون فی الخارج شیئان متمایزان احدہما معروض
والآخر عارض فلیس اتصاف الحقائق بالوجوب اتصافا واقعیا ولا یمکن ان یتوہم ان للموصوفات فی الواقع مرتبۃ یکون ہی
خالیۃ عنہا فی تلک المرتبۃ کما زعم الفارابی اذ لا یعقل للحقائق فی الواقع مرتبۃ لا یکون ہی واجبۃ فیہا فالحق علی ہذا التقدیر
ما ذہب الیہ الصدر الشیرازی من ان الوجوب لیس عارضا للمہیۃ فی نفس الامر لا خارجا ولا ذہنا ولا فرق فی ذلک الحکم بین
الوجوب وبین مفہوم الواجب کما زعمہ ہذا الذاہب من ان الواجب عارض للمہیات ذہنا بخلاف الوجوب کما عرفت مفصلا
فی الوجود والموجود وان ارید بہ ان یکون الحقیقۃ فی الواقع بحیث یصح انتزاع الوجوب عنہا والحکایۃ عنہا بانہا واجبۃ فلا ریب فی

ان مفهوم الوجوب ومفهوم الواجب عارضان للحقائق بهذا المعنى فى نفس الامر وفى الخارج بحيث ينتزع عنها معنى الوجوب ومفهوم
الواجب ولا يتوقف صدق الواجب عليها وصحة انتزاع الوجوب عنها على حصولها فى الاذهان او ملاحظة العقل اياها بلحاظ هو
ظرف الخلط والتعرية حتى يظن ان ظرف الاتصاف بالوجوب هو الذهن وان الوجود الذهنى شرط لعروضه وان القضايا المعقودة
به ليست خارجية وقد اسبغنا الكلام فى ذلك كله فى المبحث الاول فان الاتصاف بالوجوب كالاتصاف بالوجود سواء بسواء
ثم لا اشكال فى الاتصاف بالوجوب اللاحق واما فى الاتصاف بالوجوب السابق ففيه وجوه من الاشكال منها ان الوجوب
السابق عندهم مقدم على تقرر الممكن ووجوده ولذا سمى بالوجوب السابق مع انه لا يعقل تقدم الصفة على تقرر موصوفها ووجوده
وكيف يحكم اولا باتصاف الماهية بالوجوب ثم بتقررها وصدورها عن الجاعل مع انه لا مهية قبل الجعل والتقرر ولا يجدى القول
بان سبق الوجوب على التقرر والوجود ليس زمانيا وانما هو بالذات لان سبق الانتزاعيات على مناشيها ولو كان بالذات غير معقول
اجاب عنه صاحب الافق المبين بوجوه الاول ان من الصفات العينية بالقياس الى موصوفاتها ما يتقدم على الموصوف باحد
الاعتبارات وذلك فى الصورة بالقياس الى الهيولى فانها من حيث هى صورة شخصية حالة فى الهيولى متاخرة عنها ومن حيث
انها صورة متقدمة عليها مقومة اياها فكذلك فليكن فى الصفات العقلية ما على تلك الشاكلة كالوجوب وقد علمت انه يشبه
الصورة من وجه فوجوب كل ماهية من حيث هو تاكد الحقيقة والوجود وصف يعرض الماهية فى لحاظ العقل ويتاخر عنها تاخر الماهية
ومن حيث هو يستند هو والماهية الى العلة الجاعلة اثر الجاعل ومتقدم على الماهية فى الترتب عليه والصدور عنه لست اعنى
بذلك ان هناك اثرين صادرين بل ان هناك صادرا واحدا يبدعه الجاعل فيجد العقل انه مهية كالانسان مثلا وانه ممكن بما وانه
واجب بما فى نفس الامر ويحكم انه يستند الى الجاعل الموجب من حيث نفس ذاته بما هو هو ومن حيث بحت فعليته لا بما يوصف بالامكان
وانه بما هو واجب التجوهر فى نفس الامر اسبق فى الاستناد الى الجاعل منه بحسب نفس جوهر ذاته بما هو هو وبما هو واجب الوجود فى نفس
الامر اسبق فى الاستناد اليه منه بحسب ما هو موجود فالماهية بعد لحاظ الاعتبارات وتفصيلها وتميز بعضها عن بعض محكوم عليها عند
العقل بانها اولا واجبة التجوهر من تلقاء الجاعل الموجب ثم صادرة بنفسها منه فواجبة الوجود من تلقائه فموجودة من حيثية كما ان الهيولى
متصورة بهذه الصورة بما هى صورة ما من تلقاء المبدء الجاعل فمتقررة الذات موجوده فمتصورة بهذه الصورة بما هى صورة
بعينها من افاضته والفرق ان الهيولى والصورة متمايزتا الذاتين بحسب نفس الامر والوجوب ليس شيئا مباين الذات
للمهية بل هو احد اعتبارات الماهية المجعولة فى لحاظ العقل واحد عوارضها العقلية والامكان الذى يشبه المادة من وجه وان كان
متقدما فى قضاء العقل على استناد الماهية ووجوبها الى الجاعل لكنه ليس يستند الى الجاعل بل هو ليسية ضرورة الفعلية و
البطلان بحسب نفس الماهية فاذن الواجب بحسب نفس الامر مرتبة من مراتب المعلول المجعول متقدمة فى المعلولية

على سائر المراتب التى هى للمجعول فى لحاظ العقل ولا يلزم من ذلك ان لا يتقدم على معروضه فى العقل من حيث هو معروضه بحسب
الحصول بالفعل فى لحاظ العقل فالمعلول من حيث الحصول بالفعل فى لحاظ العقل من ذلك هو حيز الموصوفية والمعروضية يتقدم
لامحالة نفس مهية المتقررة هناك على واجبية ومن حيث الاستناد الى الجاعل بحسب نفس الامر يتقدم واجبية على نفس مهية المتقررة
من جود الجاعل فى نفس الامر انتهى ونحن نقول ان كل ما ذكره سفسطة وخراف لا يستاهل ان يصغى اليه اما اولا فلان قياس
الصفات الانتزاعية على الصفات العينية فاسد لان الصفات العينية ممتازة فى الوجود عن موصوفاتها فلها وجود غير وجود موصوفاتها
فى الواقع فلا يستنكف العقل فى بادى الراى عن تجويز ان يكون بعض الصفات العينية بحقائقها مقدمة على موصوفاتها متقومة لها و
بخصوصياتها الشخصية متاخرة عن موصوفاتها متقومة بها بخلاف الصفات الانتزاعية لانها لا امتياز عن موصوفاتها بحسب الوجود
فى نفس الامر اذ ليس لها وجود فى نفس الامر وراء وجود موصوفاتها بل وجودها فى نفس الامر هو وجود موصوفاتها فلا يعقل تقدمها على
موصوفاتها واما ثانيا فلان المقيس عليه اعنى سبق الصورة المطلقة على الهيولى كما يزعمه المشائية فاسد كما اشرنا اليه فى المبحث
الاول حيث تكلمنا على كلام المحقق الدوانى فى ظرف الاتصاف بالوجود واما ثالثا فلان قوله فوجوب كل مهية الى قوله والصدور عنه
ليس تحته معنى لان الوجوب لما كان عبارة عن تاكد الحقيقة والوجود وصفا يعرض للمهية فى لحاظ العقل ويتاخر عنها تاخرا بالمهية كان
متاخرا عن الماهية باية حيثية اخذ لان الحيثية التى يتاخر بها عن الماهية اعنى حيثية انه تاكد الحقيقة والوجود هى حيثية نفس ذاته وهو
لا ينسلخ عن تلك الحيثية باى اعتبار اخذ وباية حيثية اعتبر فتجويز كون الوجوب مقدما على الماهية باعتبار ما تجويز لانسلاخ الوجوب عن كونه
تاكد الحقيقة والوجود فى ذلك الاعتبار فانه بما هو تاكد الحقيقة والوجود متاخر عن المهية لامحالة كما اعترف به هذا القائل واما رابعا فلان
ما ذكره فى بيان تقدم الوجوب على الماهية فى الصدور عن الجاعل كله هذر لانه قد سلم ان هناك اثرا واحدا صادرا عن الجاعل فذلك
الاثر الواحد الصادر عن الجاعل بالذات ما نفس المهية فيكون الوجوب منتزعا عنها صادرا عن الجاعل بالعرض بعين صدور المهية عنه
بمعنى ان هناك جعلا واحدا متعلقا بالمهية نفسها اولا وبالذات وبالوجوب ثانيا وبالعرض ولا ريب فى ان ما بالذات سابق على ما بالعرض
وما بالعرض متاخر عما بالذات فيكون نفس المهية بحسب نفس جوهرها اسبق فى الاستناد الى الجاعل منها بما هى واجبة التجوهر وهو الجوهر
فيكون المتقرر المتاصل هو الوجوب ويكون المهية منتزعة عن الوجوب صادرة عنه بالعرض هذا سفسطة ظاهرة البطلان وقوله انه
بما هو واجب التجوهر فى نفس الامر اسبق فى الاستناد الى الجاعل منه بحسب نفس جوهر ذاته بما هو هو ضرب من الهذيان لان ما هو
واجب التجوهر فى نفس الامر هو المهية فيكون محصله ان المهية بما هى واجبة التجوهر اسبق فى الاستناد الى الجاعل من المهية بحسب
نفس جوهر ذاتها بما هى هى ولا يخفى انه هذر لان الماهية بما هى واجبة التجوهر متضمنة لنفس جوهر الماهية بما هى هى ولا يعقل ان يكون
الماهية بما هى معروضة لعارض سابقة فى الصدور عن الجاعل على نفس جوهر الماهية واما خامسا فلان ما ذكره من التفصيل مختل

من كلام الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني حيث قال في بيان تقدم الوجوب السابق على المهية و وجودها انه قد صدر عن المبدأ
الاول و لا امر واحد بسيط لا كثرة فيه بحسب الخارج و هو ههنا عين الممكن بالذات و الواجب بالغير و الموجود و الحقيقة المخصوصة ثم
العقل يحلله و يفصله الى هذه الامور فالكثرة بتعمل العقل و الواقع في الخارج واحد و بعد ما فصل العقل الى هذه الامور يحكم بتقدم بعضها
على بعض آخر فيقول ما لم يكن ممكنا لم يكن واجبا بالغير و ما لم يكن واجبا بالغير لم يكن موجودا و ما لم يكن موجودا لم يكن حقيقة مخصوصة فالوجوب
بالمعنى المصدري اعتباري ليس سابقا و بمعنى الواجب احد تفاصيل المعلول و سبقه على الموجود و الماهية انما هو في الاعتبار الذهني
الغير المطابق للواقع هذا ملخص كلامه و هذا القائل اقتصر في نحاله الا انه لا يقول بتقدم الموجود على المهية و يقول بان اتصاف الماهية
بالوجوب و الواجب بحسب نفس الامر بخلاف الصدر الشيرازي فانه يعتقد ان الموجود متقدم على الماهية و ان المهية غير متصفة بالوجوب
اصلا لا خارجا و لا ذهنا بل متصفة بالواجب في الاعتبار الذهني الغير المطابق للواقع ثم هذا المقال مع ما فيه من الانتحال مختل غاية الاختلال
لان قوله فاذن الواجب بحسب نفس الامر مرتبة من مراتب المعلول المجعول متقدمة في المعلولية على سائر المراتب التي هي للمجعول
في لحاظ العقل هو فذلكة تطويلة و هو في غاية السخافة لانه ان اراد بالواجب بحسب نفس الامر مفهوم الواجب بحسب نفس الامر فلا
ريب في انه ليس متقدما في المعلولية على نفس الماهية كيف و نفس الماهية منشاء انتزاعه و منشاء الانتزاع سابق في المعلولية على المنتزع
لان معنى معلولية المنتزع كون منشاء انتزاعه معلولا لا غير على ان هذا القائل معترف بتاخر هذا المفهوم الانتزاعي عن نفس الماهية المتقررة
في لحاظ العقل فكيف يحكم بتقدم هذا المفهوم الانتزاعي عليها في المعلولية و ان اراد منشاء انتزاع هذا المفهوم فهو اما نفس الماهية فلا معنى
للحكم بتقدمه على نفس الماهية من حيث الاستناد الى الجاعل بحسب نفس الامر او امر زائد على المهية فاما منفصل عنها فلا يكون
من تفاصيل المهية كما زعمه او منضم اليها فيكون فرعا للمهية لا متقدما عليها في المعلولية بل يكون مجعولا بعد مجعوليتها بجعل وراء جعلها
او منتزع عنها فيرجع الى الشق الاول و اما سادسا فلان قوله فالماهية بعد لحاظ الاعتبارات و تفصيلها و تميز بعضها عن بعض محكوم
عليها عند العقل بانها واجبة التجوهر من تلقاء الجاعل الموجب ثم صادرة بنفسها منه فواجبة الوجود من تلقائه فموجودة من جهة ان
المراد ان العقل يحكم بان المهية واجبة التجوهر في الواقع قبل تقررها و تجوهرها و ان هذا الحكم مطابق للواقع فالاشكال بحاله اذ لا يعقل
واقعية الصفة لا سيما اذا كانت انتزاعية قبل واقعية الموصوف و ان اراد به ان العقل يحكم بذلك و لو حكما اختراعيا كاذبا فلا يجوز به
اذ لم يكن الوجوب على هذا التقدير سابقا على جوهر الماهية و كان الحكم بسبقه عليها خياليا باطلا و اما سابعا فلان قوله كما الهيولى متصورة
بهذه الصورة بما هي صورة ما من تلقاء المبدء الجاعل فمتقررة الذات من جوده فمتصورة بهذه الصورة بما هي صورة ما بعينها
من افاضته ضحكة للناظرين اذ لا يتصور ان تكون متصورة بالصورة المطلقة قبل تقررها اذ هي قبل التقرر لا شئ محض فاي
شئ لتصور بالصورة ثم الصورة المطلقة التي حكم بتصور الهيولى بها قبل تقررها اما ان تكون حالة في الهيولى او لا فان كانت حالة

في الهيولى فكيف يتصور ان يكون الهيولى قبل تقررها محلا للصورة والفطرة قاضية بان الحلول لا يعقل بدون المحل وان تقرر الحال
فرع تقرر المحل وان لم تكن حالة في الهيولى لم يكن الهيولى متصورة بها وموصوفة بها واما ثانيا فلان قوله فالمعلول من حيث
الحصول بالفعل في لحاظ العقل وذلك هو حيز الموصوفية والمعروضية يتقدم لا محالة نفس ماهية المتقررة هناك على واجبية في
غاية السخافة لان ظرف الاتصاف بالوجوب ليس هو لحاظ العقل كما يتوهم لان الاتصاف بالوجوب اتصاف انتزاعي والماهية
الحاصلة في لحاظ العقل ليست مصححة لانتزاعه وليست صحة انتزاعه عنها منوطا بحصولها بالفعل في لحاظ العقل وقد اسبغنا الكلام
في ذلك بما لا مزيد عليه على ان هذا القائل نفسه قال لعيد هذا انه ليس من شرط هذا السبق وهذا الاتصاف يعني سبق الوجوب والاتصاف
به ان يكيف لحاظ العقل شيئا من ذلك بالفعل بل انما مناط ذلك كون الشيء في نفسه بحيث لو راعى لحاظ العقل ما يصلح هو بحسب حال نفسه
في نفس الامر لان ينتزع منه ذلك بالفعل ليحكم به عليه انتهى وهذا صريح في ان ظرف موصوفية الماهية بالوجوب السابق ليس هو لحاظ
العقل بل نفس الامر وبالجملة فجل ما ذكره جزاف لا يستحق ان يلتفت اليه فضلا عن ان يعول عليه الجواب الثاني ان كل ممكن فانما قبل
جعل الجاعل مهية تقديرية كالمستحيلات ثم بعد الجعل تنقلب تلك الى ماهية حقيقية وليس يتصور ذلك في المستحيلات فاذن يسهل
لك ان تجعل الوجوب السابق قبل اعتبار تقرر مهية الممكن متعلقا بمفهومه الذي يلحظ بازاء مهية تقديرية فيكون يجب في لحاظ العقل
لذلك المفهوم بايجاب الفاعل ان ينقلب من مهية تقديرية الى مهية حقيقية فيجعل الجاعل الماهية الحقيقية فتتصف بوجوب التقرر
بحسب الاستناد الى الجاعل والتعلق به وتتصف ايضا بوجوب الوجود بالاستناد اليه فيصير محكوما عليه بالوجوب ويعبر عن ذلك بالوجوب
السابق ثم يعرض الوجوب بحسب التقرر والوجود حال التقرر والوجود ويسمى الوجوب اللاحق انتهى وهذا اعجب العجاب فانه ان اراد ان
الوجوب السابق صفة للمفهوم الذي يلحظه العقل بالفعل بعد وجوده في العقل كما يدل عليه قوله متعلقا بمفهومه الذي يلحظ بازاء مهية
تقديرية فذلك سخيف لان ذلك المفهوم موجود في الذهن بوجود غير وجود الماهية في الاعيان متقرر بتقرر غير تقررها واجب بوجوب سابق
غير وجوبها السابق فلا معنى لكون وجوبها السابق صفة لذلك المفهوم الذهني على ان الكلام في الوجوب السابق لذلك المفهوم الذهني
المتقدم على تقرره ثم لا معنى لقوله فيكون يجب في لحاظ العقل لذلك المفهوم بايجاب الفاعل ان ينقلب من مهية تقديرية الى ماهية حقيقية
اذ لحاظ العقل لا دخل له في وجوب انقلاب المهية التقديرية الى المهية الحقيقية بايجاب الفاعل لان الايجاب والوجوب من الواقعيات
التي ليست مرهونة باللحاظ العقلي والاعتبار الذهني وليس الوجوب منوطا بخصوص لحاظ الذهن وان اراد ان المتصف بالوجوب
السابق هي الماهية التقديرية فهذا افحش لان المهية التقديرية لا شيء محض قبل التقرر فكيف يجوز اتصافها بصفة واقعية محققة اعني
الوجوب ولا يغني تعبير اللاشيء المحض بالمهية التقديرية شيئا الجواب الثالث ان الوجوب السابق على تقرر مهية الممكن انما يكون بالحقيقة
من اوصاف ذات الجاعل فاذا تمت متممات تحقق المعلولية وجب للجاعل ان يبدع المهية ثم جعلها فتجوهرت فالعقل يلحظ المهية

المتجوہرۃ من جود الجاعل وتقتضی انہا فی طباعہا بحیث تستدعی ان یعرض لجاعلہا اولا وجوب ان یبدعہا ثم ہی تتقرر بابداع الجاعل ایاہا فتتصف بوجوب التقرر من جہۃ الاستناد الی الجاعل وبوجوب الایسیۃ فیکون الیسا وہذا ہو الوجوب السابق ثم یلحقہا بحسب تقررہا والیسہا فی حال تقررہا والیسہا وجوب لاحق فاذن من لوازم الماہیۃ کونہا بحیث یجب مسبوقیتہا بان یجب للجاعل ان یبدع شیئا ہو ہی بعینہا واتصافہا بوجوب التقرر والایس بحسب الاستناد الی الجاعل رشحا فعل نفسہا وعروض ہذا الوجوب للجاعل معناہ انہ یصیر محکوما علیہ بوجوب ان یصدر عنہ نفس ماہیۃ المجعول اذا لوحظ شان الجاعل بالاضافۃ الی المجعول بحسب ہذا المعنی عبر عنہ بالایجاب فاذن ہذا المعنی وجوب باعتبار وایجاب باعتبار آخر وایضا ہو وصف عارض للجاعل باعتبار وللمجعول باعتبار آخر وان المجعول من حیث ہو مجعول نفس ذاتہ وسنخ حقیقتہ وجوہر مہیتہ نعت من نعوت الجاعل وشان من شئونہ ووصف من اوصافہ فلا تنقبضن من کون وجوبہ قبل مرتبۃ التقرر مما یلحظ عروضہ لذات الجاعل فالجاعلیۃ والمجعولیۃ اتم الارتباطات الاتصالیۃ الروحانیۃ الملکوتیۃ واقوی الاتصافات الاختصاصیۃ العقلانیۃ فلا یبعد ان یکون قبارتک اقرب الیک من طباعک الی ذواتک ومن ذاتک الی نفسک ومن نفسک الی حدک بمرات لا متناہیۃ ولا متضاہیۃ انتہی وحاصلہ ان الوجوب السابق عبارۃ عن الایجاب فہو صفۃ للجاعل وہذا ماخوذ عن کلام الامام فی المحصل حیث قال الممکن مالم یجب لم یوجد وذلک الوجوب لما حصل بعد مالم یکن وکان صفا وجودیا فیستدعی موصوفا موجودا ولیس ہو ذلک الممکن لانہ قبل وجودہ معدوم فلا بد من شیٔ آخر یعرض لذلک الوجوب بالنسبۃ الی ہذا الممکن وذلک ہو المؤثر انتہی وتعقب علیہ المحقق فی نقد المحصل بان وجوب الممکن المقتضی لوجودہ الموصوف بہ لا یمکن ان یکون قائما بمؤثرہ لانہ وصف للممکن ووصف الشیٔ یستحیل ان یقوم بغیرہ والقائم بالمؤثر ہو الایجاب لا الوجوب انتہی وشنع علیہ صاحب الافق المبین تشنیعا بلیغا وقال اذ قد دریت سبق ذلک الوجوب علی مرتبۃ التقرر ثم علی مرتبۃ الوجود وکونہ وصفا للمؤثر وانہ وجوب وایجاب باعتبارین وان الاثر اذ ناشئۃ الجاعل وابدع حقیقتہ یقوم بہ الوجوب من جہۃ الجاعل فی لحاظ العقل کسائر الصفات العقلیۃ فقد احطت خبرا بان ہذا التشنیع لیس بسدید انتہی وانت تعلم ان تشدید صاحب الافق المبین لا فضل لہ علی النعیق والطنین لان الجاعل لا یتصف بالوجوب وانما یتصف بالایجاب وما ذکرہ من ان معنی عروض الوجوب للجاعل انہ یصیر محکوما علیہ بوجوب ان یصدر عنہ نفس مہیۃ المجعول اعتراف بان الوجوب صفۃ لصدور مہیۃ المجعول عن الجاعل واما وصف الجاعل بوجوب ان یصدر عنہ مہیۃ المجعول فہو وصف لہ بحال المتعلق فلا یکون الوجوب صفا للجاعل حقیقۃ ضرورۃ ان الوجوب حقیقۃ وصف لما ہو الواجب حقیقۃ وہو صدور المجعول عن الجاعل لا نفس الجاعل واما وجوب ان یبدع الجاعل مہیۃ المجعول فہو وصف للجاعل لکنہ لیس عین الوجوب السابق الذی فیہ الکلام ضرورۃ ان الکلام فی الوجوب السابق الذی ہو وصف للمجعول حقیقۃ ووجوب الابداع لیس بالحقیقۃ وصفا لہ غایۃ الامر ان ہذا المعنی ملازم للوجوب الذی ہو صفۃ المجعول لکن ذلک لا یجدی شیئا اذ لا یلزم من ذلک ان یقوم الوجوب السابق الذی

الکلام بالجاعل وماذکر من ان المجعول بجوہر حقیقتہ نعت من نعوت الجاعل وشان من شئونہ الی آخرہ کلام شعری اذ لاریب فی ان ذات المجعول مباینۃ منفصلۃ عن ذات الجاعل فکیف یکون صفۃ المجعول قائمۃ بذات الجاعل وکون الجاعلیۃ والمجعولیۃ اتم الارتباطات من جہۃ المجعول والجاعل لایستلزم ان یکون ذات المجعول ہی بعینہا ذات الجاعل حتی یصح ان یکون صفۃ المجعول قائمۃ بذات الجاعل فکلامہ احق بان تعجب منہ من کلام الحکیم المحقق ثم ان الحکیم المحقق افاد فی جواب الاشکال ان الحق ان ذلک الوجوب امر عقلی کسائر الصفات العقلیۃ ویکون قائما بالمتصور من الممکن عند الحکم بحدوثہ انتہی وظاہر فاسد اذ اتصاف الممکن بالوجوب لیس مرہونا بان یکون متصورا ولیس وجودہ الذہنی شرطا فی کونہ واجبا بل ربما یجب الممکن فیتقرر فیوجد ثم یتصور ویحکم علیہ بالحدوث وقال المحقق الدوانی فی الحواشی الجدیدۃ علی شرح التجرید التحقیق ان الاثر الصادر عن الفاعل ہو الذات والوجوب والوجود امثالہما امور منتزعۃ منہا لازمۃ لہا ولایلزم تقدم الذات علیہا بالوجود فان التقدم ہو الامر المصحح لدخول الفاء التفریعیۃ ولامعنی لان یقال وجد الانسان فوجد ولا لقولک صار الانسان انسانا فوجد بل ہو فی مرتبۃ الانسان موجود وفی مرتبۃ الوجود انسان بلا تقدم ولا تاخر اذ الوجود نفس فعلیۃ الذات انتہی وانت تعلم ان العقل الحکیم بان المعلول وجب فوجد وہذا حکم بتقدم الوجوب علی الوجود فالوجوب اما فی مرتبۃ الذات او متاخر عنہا فیلزم تقدم الذات علی الوجود لتقدم الوجوب الذی ہو فی مرتبۃ الذات او متاخر عنہا علی الوجود او متقدم علیہا فیلزم اتصاف الذات بالوجوب قبل فعلیتہا وہو غیر معقول ولا یمکن ان یقال ان الاتصاف لایستدعی فعلیۃ الموصوف لانہ اذا لم یکن للموصوف فعلیۃ فای شئ یتصف ولا ان یقال ان الفعلیۃ غیر الوجود والاتصاف لابد لہ من فعلیۃ الموصوف ففی مرتبۃ الاتصاف بالوجوب السابق للموصوف بہ فعلیۃ سابقۃ علی وجود کما زعمہ الخوانساری فی حواشیہ علی حواشی شرح التجرید ان الوجوب السابق کما انہ سابق علی وجود الموصوف بہ کذلک ہو سابق علی فعلیتہ بل الفعلیۃ والوجود بحسب المصداق امر واحد فلا معنی لکون الاتصاف بالوجوب السابق فی مرتبۃ فعلیۃ الموصوف ومتقدما علی وجودہ فانظر الی ہولاء الاعیان المشار الیہم بالبنان کیف تخبطوا فی المقال ولم یجدوا سبیلا الی التفصی عن مضیق الاشکال ونحن بفضل ربنا الکریم المفضال سنشیر عنقریب الی مایفرج عنہ الاعضال لحل العقال فانتظر ومن وجوہ الاشکال فی الاتصاف بالوجوب السابق ان الوجوب یتوقف الاتصاف بہ علی وجود موصوفہ اما فی الخارج او فی الذہن لکونہ وصفا ثبوتیا فلو کان المعلول الاول متصفا بالوجوب یکون ہذا الاتصاف بسبب احد الوجودین ولایتصور ان یکون بسبب الوجود الخارجی لتقدم الوجوب علیہ بالذات ولا ان یکون بسبب الوجود الذہنی لان الوجود الذہنی للمعلول الاول متاخر عن وجودہ الخارجی وہو عن وجوبہ ہذا الاشکال قریب لما اخذ عن الاول قال صاحب الافق المبین بعد ذکر ہذا الاشکال اخذ مجیبا عنہ ذکر الاجوبۃ التی عرفت حالہا انہ لیس من شرط ہذا السبق وہذا الاتصاف ان یکیف لحاظ العقل شیئا من ذلک بالفعل بل انما مناط ذلک کون الشئ فی نفسہ بحیث لو راعی لحاظ العقل لصلح ہو بحسب حال نفسہ فی

نفس الامر ان تنتزع منه ذلك بالفعل الحكم به عليه ثم عروض وجوب صدوره من الجاعل للجاعل ولا ثم له من بعد التقرر ههنا کما ای فی
المعلول الاول اشد ظهور الکون الارتباط والاختصاص ههناک اتم واقوی انتهی ملخصا وانت تعلم ان ما ذکره اولا لا یغنی شیئا لان
المعلول الاول اما متصف بالوجوب السابق اولا وعلی الثانی تم الاشکال وبطل سبق الوجوب علی تقرر کل ممکن ووجوده وعلی الاول
لابد وان یکون للمعلول الاول نحو تقرر ووجود فی مرتبة الوجوب السابق والا لم یکن هو منشأ لصحة انتزاع معنی الوجوب اذ اللاشیئ
المحض لا یجوز ان یکون مصححا لانتزاع شیئ فضلا عن الوجوب فاما ان یکون تقرره ووجوده فی الخارج وهو باطل لسبق وجوبه علی تقرره
ووجوده فی الخارج او یکون تقرره ووجوده فی الذهن فهو متاخر عن وجوده الخارجی وهو عن وجوبه والحاصل انه مسلم انه لیس من شرط
الاتصاف بالصفة الانتزاعیة ان یوجد الموصوف بالفعل فی لحاظ العقل وان ینتزع العقل الصفة منه بالفعل لکنه یجب ان
یکون الموصوف فی نفس الامر بحیث یصح انتزاع الصفة منه ولا ریب فی ان ذلک یستدعی شیئیة المنتزع منه وتقرره واما ما ذکره
ثانیا فقد عرفت ما فیه فیما قبل ومن وجوه الاشکال ما ذکره صدر الشریعة قدس سره من ان الوجوب هو تأکد الوجود والفعلیة فهو کیفیة
للوجود فکیف یتقدم علیه ومنها ما ذکره المحقق الدوانی من ان الوجوب جهة القضیة فیکون القول بتقدم الوجوب علی الوجود قولا
بان الممکن صار موجبا بالضرورة ثم صار موجودا وهو کلام خال عن التحصیل وقد مر ذکر هذین الوجهین فی فواتح مبحث الجعل والتحقیق
المقام ان المهیة الممکنة فی حد نفسها لیست ضروریة الفعلیة والتقرر والوجود ولا لا ضروریة الفعلیة والتقرر والوجود فهی متذبذبة
بین ان تتقرر وتکون وبین ان لا تتقرر ولا تکون ثم اذا تحقق العلة الکافلة لتقررها ووجودها او العلة الکافلة لبطلانها وعدمها
ارتفع ذلک التذبذب وتعین تقررها ووجودها او بطلانها وعدمها للوقوع فهذا المعنی اعنی ارتفاع التذبذب وترجح احد طرفی التقرر
واللاتقرر والوجود والعدم للوقوع هو المسمی بالوجوب السابق وهذا المعنی مغایر للضرورة والتاکد الذی هو کیفیة للوجود والعدم واطلاق
الوجوب علی هذین المعنیین انما هو باشتراک اللفظ ولا یخفی ان هذا المعنی امر انتزاعی ومنشأ انتزاعه هو الفاعل المستقل التام فی اقتضاء
تقرر المهیة الممکنة او بطلانها المستجمع لجمیع شرائط التاثیر فان الفاعل المستقل هو المرجح لاحد الجانبین الرافع للتذبذب بینهما
فالسابق علی وجود المهیة الممکنة هو منشأ انتزاع هذا المعنی اعنی العلة التامة فانها المرجحة الرافعة للتذبذب ثم العقل اذا تصور
الماهیة الممکنة ولاحظ ان المهیة الممکنة یتساوی طرفاها بالقیاس الی نفسها ولا یقع احد المتساویین ما لم یرجح حکم بانها وجبت فوجدت
ومعنی انها وجبت هو ان علتها رفعت التذبذب التی لها فی نفسها فهذا ما افاده الحکیم المحقق من ان ذلک الوجوب امر عقلی قائم
بالمتصور من الممکن عند الحکم بحدوثه یعنی ان المتصور من الممکن محکوم علیه بذلک الوجوب فی العقل ومن ظاهر دعلیه اورد ونا
علیه سابقا والا ان الوجوب لیس صفة منضمة الی الصورة العقلیة وهو ظاهر ولا هی منتزعة منها فان ما اوجبه الفاعل هی الحقیقة
المتقررة فی الواقع فهی الواجبة فتامل وما قال الخوانساری من ان وجوب المعلول انما هو من صفات المعلول المتحقق بحکم نوع

بان المعلول یجب فوجد لا یخطر فی الحل کون العلة تامة اصلا فارجاع معنی الوجوب السابق الی تمامیة العلیة تحکم فی غایة السقوط
لان معنی ان المعلول یجب سواء تعین جانب تقرره وارتفع تذبذبه ہذا بحسب المصداق ہو بعینہ تحقق علة التامة لا غیر والتعقل
انما یحکم بوجوب الممکن بہذا المعنی ہو لا یعنی للوجوب السابق غیر ہذا فہذا ہو الحق المعول علیہ وصاحب الافق المبین ان حام حول ہذا
التحقیق لما رآہ فی کلمات المحقق الدوانی لکنہ زاد خبالا واحدث اختلالا فقال ان الوجوب السابق وجوب ان یصدر المعلول عن العلة
ثم جعلہ من صفات العلة فصحح کونہ من صفات العلة بکون المجعول من نعوت الجاعل وقد نبہناک علی فسادہ ولو انہ قال بمثل ما قلنا
لسلم عن الفضائح واللہ ولی العصمة اذا عرفت ہذا فاعلم ان الاشکال الاول والثانی انما یتوجہ لو کان منشاء انتزاع ہذا المعنی من
الوجوب ذات الممکن والثالث ناش من عدم الفرق بین الوجوب بمعنی الترجح ورفع التذبذب بین الوجوب بمعنی تاکد الوجود الذی
ہو کیفیة للوجود وکذا الرابع لان الوجوب الذی ہو جہة القضیة ہو بمعنی الضرورة والوثاقة لا بمعنی الترجح فلا ینعقد من الوجوب
السابق القضیة الضروریة ہذا غایة التحقیق واللہ ولی التوفیق البحث الثالث فی ظرف الاتصاف بالامکان اعلم ان الامکان
ہو سلب ضرورة التقرر والوجود وسلب ضرورة اللاتقرر واللاوجود سلبا بسیطا ولا ریب فی ان السلب البسیط بما ہو سلب
بسیط لیس لہ ثبوت اصلا فحقیقة الامکان اعنی ہذا السلب البسیط لیست عارضة لشیء بالحقیقة نعم قد یعتبر ہذا السلب عدولیا او
محمول سالبة المحمول فیعتبر عارضا فالامکان بمعنی السلب البسیط لما لم یکن عارضا لشیء لم یکن شیء ما متصفا بہ حقیقة فلا اتصاف
بہ حقیقة حتی یتکلم فی ظرف الاتصاف بہ بل معنی اتصاف شیء بالامکان بہذا المعنی صدق الحکایة بانہ لیس ضروری التقرر والوجود
ولا ضروری اللاتقرر واللاوجود وصدق ہذہ الحکایة لا یستدعی ان یکون موضوع ہذہ الحکایة موجودا فی الخارج او فی الذہن او
فی نفس الامر لان ہذہ الحکایة سالبة وصدقہا لا یستدعی وجود موضوعہا ثم صدق الحکایة بالامکان قد یکون بمطابقتہا لنفس الامر
مع قطع النظر عن خصوص ظرف الخارج او الذہن فیکون القضیة المشتملة علیہا سالبة حقیقیة بتیة وقد یکون بمطابقتہا للخارج
فیکون القضیة المشتملة علیہا سالبة خارجیة بتیة وقد یکون بمطابقتہا للذہن فیکون القضیة المشتملة علیہا قضیة سالبة ذہنیة
بتیة فیکون ظرف الاتصاف بالامکان بہذا المعنی ظرف مصداق ہذہ السوالب فاذا قیل الانسان مثلا ممکن واریدانہ لیس
بضروری التقرر والوجود ولا ضروری اللاتقرر واللاوجود فی نفس الامر کان ظرف الاتصاف بالامکان ای الظرف الذی ہو مطابق لہ
ہذہ الحکایة نفس الامر واذا قیل زید ممکن کان معناہ انہ لیس بضروری التقرر والوجود ولا ضروری اللاتقرر واللاوجود فی الخارج
کان ظرف الاتصاف بہ ای الظرف الذی ہو مطابق صدق ہذہ الحکایة ہو الخارج واذا قیل الموضوعیة او المحمولیة ممکنة کان معناہ
انہا لیست بضروریة التقرر والوجود ولا ضروریة اللاتقرر واللاوجود فی الذہن فیکون ظرف الاتصاف بہ ای الظرف الذی ہو مطابق
ہذہ الحکایة ہو الذہن واذا اعتبر الامکان سلبا عدولیا او محمول سالبة المحمول کان عارضا ویکون معروضہ متصفا بہ اتصافا انتزاعیا

يكون منشأ انتزاعه الشئ المتقرر في نفس الامر مطلقا او في الخارج بخصوصه او في الذهن بخصوصه ويكون ظرف الاتصاف به هو ظرف
تقرر ذلك الشئ خارجا كان او ذهنا او مطلق نفس الامر وبالجملة فالامكان ليس من العوارض التي يكون خصوص الوجود الذهني
شرطا في الاتصاف بها وما توهم صاحب الافق المبين ان الامكان من العوارض العقلية اللاحقة لنفس المهية بما هي هي في العقل في
غاية السخافة لان الامكان بمعنى السلب البسيط ليس من العوارض اصلا وبمعنى السلب الثابت ليس من العوارض الانضمامية بل
من العوارض الانتزاعية المنتزعة عن نفس المهية والعقل ليس ظرفا للعروض والعجب انه قد تنبه على هذا ثم اصر على ما توهم فقال فان وقع
في نفسك ان من المعلوم بالضرورة انه لو لم يكن في التقرر عقل عاقل وذهن ذاهن كانت المفهومات في حدود انفسها متصفة بهذه
الصفات قيل لك هذا هو حصحصة الحق فان هذه الامور يعني الامكان والوجوب والامتناع عوارض الاشياء في انفسها باعتبار التقرر
وبالقياس الى الوجود وهي متصفة بها سواء وجدت في الاعيان او في الاذهان فالموصوف بها الماهية من حيث هي هي لا المهية
من حيث هي متقررة بالفعل متصفة باحد الوجودين فان الماهية الامكانية حال بطلانها وعدمها متصفة بالامكان من حيث هي
لا بشرط بطلانها وعدمها والامكان متاخر عن مفهوم الماهية ومفهوم التجوهر والوجود لا عن تجوهر الماهية واتصافها بالوجود والمعنى
بالاتصاف هناك ان العقل يجدها في حد نفسها بحيث متى وقعت في لحاظ العقل بالفعل كان شانها ان يحكم العقل عليها بالامكان
لا انها في العدم كذلك لانها اذا تقررت في الاعيان يكون لها هناك صفة وكذلك حال الامتناع والوجوب بين السابق واللاحق
وبالجملة سائر العوارض العقلية قاطبة انتهى وانت تعلم ان هذا الكلام متخبط جدا فان قوله وهي متصفة بها سواء وجدت في الاعيان
او في الاذهان نص على ان ظرف اتصاف الاشياء بتلك المفهومات قد يكون هو الخارج وقد يكون هو الذهن فلا يصح عد هذه المفهومات
من العوارض العقلية التي ظرف الاتصاف بها خصوص ظرف الذهن واما قوله فالموصوف بها الى قوله واتصافها بالوجود فمما يقضى منه
العجب اذ لا معنى لاتصاف المهية حال البطلان بصفة اذ الماهية حال البطلان لاشئ محض فكيف يكون موصوفا بصفة بل الحق
ان المهية حال البطلان ممكنة اي ليست ضرورية التقرر والوجود ولا ضرورية اللاتقرر واللاوجود وليسية بسيطة لا انها حال البطلان
موصوفة بالامكان وما ذكر من معنى الاتصاف لا يجديه نفعا لان وجدان العقل الماهية في حد نفسها بحيث متى وقعت في لحاظ العقل
بالفعل كان شانها ان يحكم العقل عليها بالامكان لا مدخل له في كون الماهية ممكنة بل معنى كونها ممكنة هو انها ليست في حد نفسها
ضرورية التقرر والوجود ولا ضرورية اللاتقرر واللاوجود سواء يجدها العقل كذلك او لا يجدها ثم ما ذكر من معنى الاتصاف انما هو
في مرتبة الحكاية والكلام في مرتبة المصداق فان المراد بظرف الاتصاف هو ظرف مصداق الاتصاف كما سبق واما حال الامتناع
فستعرفها فيما بعد ان شاء الله تعالى وبما تلونا ظهر ان ما قال المحقق الدواني من ان الامكان من المعقولات الثانية فالموصوف به انما هو
الامر الذهني لا الخارجي فقولنا الانسان ممكن حكم بالامر العقلي على الامر العقلي في غاية السقوط فان الامكان ليس من المعقولات الثانية

التي خصوص الوجود الذهني شرط لعروضها والامور الخارجية ممكنة في الخارج والا لكانت اما واجبة في الخارج او ممتنعة في الخارج فلا
معنى لنفي كونها ممكنة هذا وقد افضى الكلام بنا الى الاسهاب والله الموفق للصواب **قوله** فالانسان موجود او ممكن قضية حقيقية بل
الانسان موجود خارجي وممكن في الخارج قضية خارجية والانسان موجود ذهني وممكن في الذهن قضية ذهنية والانسان موجود و
ممكن مطلقا قضية حقيقية وقد مر تفصيل ذلك وتحقيقه ويجب ان يستشعر ان القضايا المعقودة بالامكان قضايا بتية وليس الحكم
فيها على موضوعات مقدرة فان الامكان في نفس الامر لا انه على التقدير كما توهمه اخفار الهام ضعفاء العقول اقويار الاوهام
قوله لا ذهنية كما قيل قال في الحاشية قال الاستاذ في حاشيته على شرح المواقف ان القضايا المعقودة بها كلها ذهنيات و
لعل نظره الى ظرف الاتصاف انما هو الذهن في جميعها وان لم يكن لخصوص الوجود الذهني فيه مدخل ولهذا قال في حاشية
الحاشية النظر الصحيح يحكم بان المعقولات الثانية على قسمين الاول ان يكون الذهن فقط ظرفا لعروضه والثاني ان يكون
الوجود الذهني شرطا لعروضه وهو موضوع المنطق اذا دريت هذا فاعرف ان المعتبر في الذهنية انكان مجرد كون الذهن فقط ظرف
الاتصاف من غير ان يكون للوصف تاصل في العين لا فيه خصوص حال نائب مناب صلة فالقضايا المعقودة من القسمين
ذهنيات وان اعتبر فيها شرطية الوجود الذهني فينعقد من القسم الثاني ذهنية ومن الاول حقيقية لعدم مدخلية الوجود الذهني والخارجي
فيه فتامل انتهى وهذا كله هذر فان القضية الذهنية هي القضية الحاكية عن الامر الذهني وقد عرفت ان القضايا المحكية فيها بالوجود
والامكان والوجوب وغيرها من المعقولات الثانية بالمعنى الثاني الاعم قد تكون حاكية عن الموجودات الخارجية بما هي كذلك
كقولنا الله سبحانه واجب موجود وعلة وزيد موجود ممكن ومعلول فيكون تلك القضايا خارجية قطعا وقد تكون حاكية عن الحقائق
النفس الامرية مع قطع النظر عن خصوص الخارج والذهن فيكون تلك القضايا حقيقية وقد تكون حاكية عن الصور الذهنية فيكون
تلك القضايا ذهنية فالحكم بكون القضايا المعقودة بتلك المعقولات ذهنية مطلقا او حقيقية مطلقا ونفي كونها خارجية اصلا باطل
واما ظرف الاتصاف بالمعقولات المذكورة فليس هو الذهن فقط كما عرفت فيما سبق فلا حاجة الى الاعادة **قوله** وربما يكون المحكي
عنه بهذه العبارة كلها منتحلة عن الافق المبين وهي الفاظ بلا معنى واصوات بلا مغزى فانا اذا حكينا بان زيدا مثلا موجود فالمحكي
عنه بهذه الحكاية هو نفس ذات زيد المتقررة في الخارج مع عزل النظر عن لحاظ العقل فان مطابق هذا الحكم هو الواقع ولا مدخل
فيه للحاظ العقل وكيف يذهب وهم عاقل الى ان صدق قولنا الله موجود منوط بلحاظ العقل ذاته الحقة المتقررة فانه صادق قطعا
قبل العقول ولو كان المحكي عنه بالوجود مطلقا او بالوجود الخارجي المهية المتقررة مطلقا او في العين في لحاظ العقل لم يتصور
صدقه الا بمطابقته للماهية المتقررة في لحاظ العقل فان صدق الحكاية انما هو بمطابقته للمحكي عنه وهذا مما لا يجترء عليه ذو جبلة
انسانية فضلا عن ذي عقيدة ايمانية لو كان المحكي عنه بها ما توهم لزم صدق الكواذب وكذب الصوادق اذ لحاظ العقل لا يلازم

ان یکون مطابقا لنفس الامر فاذا کانت الماہیۃ باطلۃ ممتنعۃ فی نفس الامر متقررۃ ممکنۃ فی لحاظ العقل فی نفس الامر وحکی عنہا بانہا موجودۃ او ممکنۃ فالمحکی عنہ بہذہ الحکایۃ ان کان ہی الماہیۃ المتقررۃ فی نفس الامر او فی العین فی لحاظ العقل کما توہم کانت ہذہ الحکایۃ مطابقۃ للمحکی عنہ فکانت صادقۃ اذ الصدق ہو مطابقۃ الحکایۃ للمحکی عنہ واذا کانت الماہیۃ ممکنۃ متقررۃ فی نفس الامر او فی العین ممتنعۃ باطلۃ فیہما فی لحاظ العقل وحکی عنہا بانہا ممکنۃ او متقررۃ وکان المحکی عنہ ہہنا توہم لم یکن الحکایۃ مطابقۃ للمحکی عنہ فتکون کاذبۃ فان قیل ان المحکی عنہ ہو المہیۃ المتقررۃ مطلقا او فی العین فی لحاظ العقل المطابق لنفس الامر قلنا فح یکون ما توہم مرتبۃ الحکایۃ لا محکیا عنہ لان ہذہ المرتبۃ تتصف بالمطابقۃ واللامطابقۃ لنفس الامر و الکلام علی تقدیر کون المحکی عنہ ہو المہیۃ المتقررۃ مطلقا او فی العین فی لحاظ العقل وبالجملۃ فکل ما ذکرہ بالہذیان اشبہ منہ بالبیان **قولہ** بما ہی متقررۃ مطلقا او فی العین نسخ الکتاب ہہنا مختلفۃ ففی بعضہا وربما یکون المحکی عنہ بہا ہی المہیۃ بما ہی متقررۃ فی العین فی لحاظ العقل و ہذا ہو اوفق لعبارۃ الافق المبین وانسب لسیاق عبارۃ الشرح فانہ قد بین ان القضایا المعقودۃ بالوجوب والوجود والشیئیۃ والامکان حقیقیۃ وان مصداقہا نفس الحقیقۃ المتقررۃ من حیث ہی وکان ہذا مما لا یشک فیہ فان القضایا المعقودۃ بالوجوب والوجود والشیئیۃ والامکان حقیقیۃ البتۃ ومصداقہا نفس الحقیقۃ فلا حاجۃ الی اعادۃ بیانہ وانما الاشتباہ فی القضایا المعقودۃ بالوجوب فی الخارج والوجود الخارجی وامکان الوجود الخارجی فان الظاہر ان القضایا المعقودۃ بہا خارجیۃ فلترجع ہذا الاشتباہ وبیان ان القضایا المعقودۃ بہا حقیقیۃ لا بد من بیان المحکی عنہ بتلک القضایا لیتبین کونہا حقیقیۃ وفی بعضہا وانما یکون المحکی عنہ بہا ہی المہیۃ بما ہی متقررۃ مطلقا او فی العین وہذا لا یناسب لماخذ یعنی عبارۃ الافق المبین ولا سیاق عبارۃ الشرح لکن یؤیدہ ما قال فی الحاشیۃ المعلقۃ علی قولہ متقررۃ مطلقا وہو قولہ ہذا فی مطلق الوجود والوجوب والامکان وفی الحاشیۃ المعلقۃ علی قولہ او فی العین وہو قولہ ہذا فی الوجود الخارجی والوجوب والامکان الذین ہما بحسب الوجود الخارجی واما مطلق الوجود والامکان والوجوب فی نفس الامر فمصداقہ نفس المہیۃ المتقررۃ فی عالم الواقع مع عزل النظر عن خصوصیات الظروف وان اتفق ان یکون ظرف اتصافہا بہذہ الامور ہو الذہن دون الخارج او فیہ خلط بحث بینہا وبین موصوفاتہا کما مر لکن الخصوصیۃ ملغاۃ انتہی **قولہ** فی لحاظ العقل ان کان ہذا ظرفا للثبوت التقرر للمہیۃ وکانت المہیۃ المتقررۃ فی ہذا اللحاظ مصداقا لحمل التقرر مطلقا او فی العین ومطابقا للصدق فکانت القضیۃ ذہنیۃ لانہا حاکیۃ عن امر موجود فی الذہن بثبوت امر لہ فی الذہن فلا یکون علی ہذا سبیل الی نفی کونہا ذہنیۃ والقول بکونہا حقیقیۃ ثم کون الماہیۃ المتقررۃ فی العین فی لحاظ العقل مصداقا للقضیۃ القائلۃ الماہیۃ موجودۃ خارجیۃ او انہا ممکنۃ فی الخارج او انہا واجبۃ فیہ غیر معقول اصلا لانہ یؤدی الی

ان الموجود فی العقل موجود خارجی وہذا افحش من الہذیان فانظر الی صاحب الافق المبین کیف تخبط فی کلامہ ولا یبالی این یذہب وانظر الی الشارح کیف یقتفی بتقلیدا بہ ولا یدری کیف المذہب اللہ العاصم عن آفۃ التقلید وہو ولی العصمۃ والتسدید **قولہ** لا بما ہی علی حال معین لاشک فی ان مصداق الامکان والوجود والوجوب الخارجیات نفس المہیۃ لا حال وصفۃ زائدۃ علیہا والا لم یکن الماہیۃ قبل لحوق تلک الصفۃ بہا ممکنۃ وموجودۃ وواجبۃ لکن ذلک لا یستلزم ان لا یکون القضایا المعقودۃ بالوجود الخارجی وامکانہ ووجوبہ خارجیۃ اذ لا یشترط فی القضایا الخارجیۃ ان یکون مناشی محمولاتہا احوالا زائدۃ علی الموضوعات بل ما لا بد منہ فی القضایا الخارجیۃ ان یکون مصداق محمولاتہا نفس الحقیقۃ المتقررۃ فی الخارج ولاشک فی ان مصداق الموجود الخارجی وممکن الوجود فی الخارج ہو الماہیۃ المتقررۃ فی الخارج فلا وجہ لنفی کون تلک القضایا خارجیۃ فقولہ ولذا لم یکن العقود بہا خارجیۃ فی غایۃ السخافۃ **قولہ** بل حقیقیۃ لا یخفی ان القضایا المعقودۃ بالوجود الخارجی وامکانہ ووجوبہ قضایا بتیۃ صادقۃ فان کانت حقیقیۃ فاما ان تکون صادقۃ فی ضمن الخارجیۃ فیکون تلک القضایا خارجیۃ واما ان تکون صادقۃ فی ضمن الذہنیۃ فیکون تلک القضایا ذہنیۃ فلا معنی لنفی کونہا خارجیۃ او ذہنیۃ ولیس لصدق الحقیقیۃ البتیۃ احتمال آخر ورا صدقہا فی ضمن الخارجیۃ البتیۃ او فی ضمن الذہنیۃ البتیۃ **قولہ** وامکانہ المحکی عنہ بامکان الوجود الخارجی ومصداق الممکن لیس ہو الماہیۃ المتقررۃ فی العین فی لحاظ العقل لان امکانہا سابق علی تقررہا فی العین وعلی تقررہا فی العین فی لحاظ العقل فالحق ما ذکرنا سابقا من ان القضیۃ المعقودۃ بالامکان سالبۃ بسیطۃ ولیس مصداقہا الماہیۃ المتقررۃ **قولہ** اذ مصداق الحمل فیہا لحاظ العقل المصداق اذ قد یطلق علی المحکی عنہ اعنی مطابق الحمل وقد یطلق علی علۃ الصدق ولحاظ العقل لیس مصداقا لحمل الوجود العینی وامکانہ ووجوبہ بالمعنیین فلعل المعنی ان مصداق الحمل فیہا نفس الحقیقۃ المتقررۃ فی العین الملحوظۃ للعقل بناء علی ما زعم **قولہ** المتقررۃ فی العین من الجاعل بیان لمصداق حمل الوجود العینی فان مصداق حمل الوجود ہی الماہیۃ المتقررۃ فی العین من الجاعل فی لحاظ العقل علی ما زعم وانت تعلم ان ہذا لا یصح علی اطلاقہ فان الموجود الخارجی صادق علی الواجب سبحانہ ومصداقہ ہناک نفس الحقیقۃ الحقۃ لا الماہیۃ المتقررۃ من الجاعل فی لحاظ العقل **قولہ** او ہی بما ہی لا ضروری التقرر ہذا فی الامکان **قولہ** او ہی من حیث اقتضاء الجاعل ایاہا ہذا فی الوجوب لا یخفی ان ہذا انما یصح علی اطلاقہ فی الوجوب بالغیر لا فی الوجوب الذاتی ولا فی الوجوب المطلق ثم لا یذہب علیک ان الشارح حکم فیما سبق بان مصداق تلک الامور نفس الحقیقۃ المتقررۃ من حیث ہی وہہنا بان مصداقہا المہیۃ بما ہی ہی متقررۃ مطلقا او فی العین فی لحاظ العقل فبین کلامیہ تہافت وایضا حکم آنفا بان المحکی عنہ بالامکان الماہیۃ بما ہی متقررۃ

مطلقا او فی العین فی لحاظ العقل وحکم ہہنا بان مصداقہ لحاظ العقل نفس الماہیۃ بما ہی لا ضروری التقرر واللاتقرر من دون اعتبار
انہا متقررۃ وہذا ایضا تہافت وہذا کلہ آفۃ التقلید **قولہ** وہذہ ہی التی تستعمل فی حکمۃ ما بعد الطبیعۃ ای المعقولات الثانیۃ
بالمعنی الثانی ہی المعقولات الثانیۃ المستعملۃ فی الفلسفۃ الاولی **قولہ** ثم الحیثیۃ المعتبرۃ لما ذکر اولا ان موضوع المنطق
عند القدماء المعقولات الثانیۃ باعتبار صحۃ الایصال وتوقفہ علیہ وفسر معنی المعقولات الثانیۃ اراد ان تعرض لحال الحیثیۃ
ولیعلم ان الحیثیات المعتبرۃ فی موضوعات العلوم قد تکون اطلاقیۃ وقد تکون حیثیات زائدۃ علی نفس الموضوع کما فی
قولہم موضوع الطب بدن الانسان من حیث الصحۃ والمرض وموضوع الطبعی الجسم من حیث الحرکۃ والسکون وموضوع المنطق
المعقولات الثانیۃ من حیث الایصال الی مجہول تصوری او تصدیقی فاما الحیثیۃ الاطلاقیۃ فلا تکون مبحوثۃ عنہا فی
العلم فلا اشکال فیہا انما الاشکال فی الحیثیات الزائدۃ فانہا تکون مبحوثۃ فی العلوم التی تلک الحیثیات معتبرۃ فی
موضوعاتہا کما یبحث فی الطب عن الصحۃ والمرض وفی الطبعی عن الحرکۃ والسکون وفی المنطق عن الایصال مع ان
الموضوع وقیودہ یجب ان تکون مفروغۃ عنہا فی العلم ویجاب عنہ فی المشہور بان الحیثیۃ المعتبرۃ فی موضوع الطب
لیست نفس الصحۃ والمرض بل صلوحہما وفی الطبعی لیست نفس الحرکۃ والسکون بل صلوحہما مثلا وہو لیس مبحوثا عنہ
فی العلمین وانما المبحوث عنہ نفس الحرکۃ والسکون ونفس الصحۃ والمرض لا الصلوح فاورد علیہ اولا بان الصلوح المعتبر فی
الموضوع لیس ہو مطلق الصلوح بل الصلوح المضاف الی الصحۃ والمرض والحرکۃ والسکون فما یضاف الیہ الصلوح ایضا معتبر فی
القید فلا یکون مبحوثا عنہ فی العلم فاجیب بان الصلوح لا یقتضی وجود ما یضاف الیہ حتی یکون ما یضاف الیہ قیدا فی الموضوع
فکما لا یلزم من التقیید بالامکان التقیید بالوجود لا یلزم من التقیید بالصلوح التقیید بما یضاف ہو الیہ فما یضاف الیہ الصلوح
انما یلاحظ لمعرفۃ خصوصیتہ والمفروغ عنہ فی العلم انما یکون نفس الموضوع وقیودہ لا ما یلاحظ لمعرفۃ قیودہ ایضا وثانیا
بان البحث قد یقع عن نفس الصلوح ایضا کما یبحث فی الطب ان ای بدن صالح للصحۃ وفی الطبعی ای جسم صالح للحرکۃ
وقال صدر الشریعۃ ان ہذہ الحیثیۃ بیان للاعراض الذاتیۃ المبحوث عنہا فی العلم لا قید من الموضوع واورد علیہ العلامۃ
التفتازانی بانہ یلزمہ تشارک العلمین فی موضوع واحد بالذات وبالاعتبار وبانہ مخالف المشہور واجیب عن الثانی بان مراد
صدر الشریعۃ ان الحیثیۃ تقییدیۃ فی نظر الباحث ومقصرۃ للبحث علی بعض العوارض ولیس ہذا مخالفا للجمہور والجواب
عن الاول ان اللازم ملتزم واختلاف العلمین انما ہو لاجل اختلاف الحیثیۃ فی نظر الباحث فعلم السماء والعالم وان
شارک علم الہیئۃ فی الموضوع اعنی جرم العالم وفی المحمول کالکرویۃ الا ان الاول ینظر فیہ من حیث ہو وطبیعتہ والثانی ینظر فیہ
من جہۃ الاحوال العارضۃ لہ من جہۃ الکمیۃ وقال العلامۃ التفتازانی ان الموضوع لما کان عبارۃ عن المبحوث فی العلم عن

عوارضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية بالنظر اليها اى يلاحظ فى جميع المباحث هذا المعنى الكلى لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية انتهى وهذا هو الذى اختاره الشارح موافقا لبعض المتاخرين كما سيأتى شرحه ولا يخفى عليك ان ما اورده هذا العلامة على صدر الشريعة وارد عليه ايضا لان القول بكون الحيثية فى نظر الباحث يوجب تجويز تشارك العلمين فى موضوع واحد بالذات و بالاعتبار لان اختلاف الموضوع لا يكون مالم يعتبر الحيثية قيدا من الموضوع بل النظر الدقيق يحكم بان ما ذكره هو مراد صدر الشريعة كما عرفت **قوله** ليست علة للحوق العوارض اما اولا فلان الحيثية المذكورة ربما تكون من العوارض الذاتية المبحوث عنها فى العلم فلو كانت علة للحوق العوارض الذاتية للموضوع لزم الدور واما ثانيا فلان علية الحيثية للحوق تلك العوارض ربما لا تتعقل كحيثية الايصال فانها ليست علة للحوق الجنسية و الفصلية مثلا لمعروضهما **قوله** ولا قيدا له فى نفس الامر فان معروض العوارض الذاتية ذات الموضوع لا الذات المقيدة بالحيثية وايضا لو كانت الحيثية قيدا للموضوع لما كانت مبحوثة عنها فى العلم مع انها قد يبحث عنها فيه ثم ان نفى كون الحيثية قيدا للموضوع انما هو اذا كانت الحيثية من الاعراض الذاتية للموضوع واما اذا كانت عرضا غريبا فلا بد من اعتبارها قيدا للموضوع كالاكر المتحركة فانها موضوع لعلم الاكر و حيثية الحركة قيد له فانها لو لم تكن قيدا كان الموضوع مطلق الكرة و ح يكون الاعراض المبحوث عنها فى ذلك العلم اعراضا غريبة لها فانما هى اعراض ذاتية للكرة المتحركة فافهم **قوله** بل علة للبحث او قيد للمعروض فتلك الحيثية مقصرة للبحث على العوارض التى يلاحظ الحيثية فى البحث عنها **قوله** وذهب المتاخرون فان قيل فموضوع المنطق متعدد وهو المعلوم التصورى والمعلوم التصديقى فلا يكون المنطق علما واحدا قلنا بل موضوعه واحد وهو المعلوم الاعم من المعلوم التصورى والمعلوم التصديقى من حيث الايصال الى المجهول نعم يشكل الامر على من زعم ان التصديق ليس بعلم بل كيفية لاحقة بعد الادراك فان الموصل فى التصديقات هى القضايا المذعنة بما هى مذعنة والموصل اليه فيها هو الاذعان بالقضية فليس هناك على رائه ايصال معلوم الى مجهول فتامل **قوله** واليه اشار المصنف نسخ المتن ههنا مختلفة ففى بعضها موضوعه المعقولات الثانية وفى بعضها موضوعه المعقولات والشارح روى النسخة الثانية وشرحها **قوله** فان كثيرا ما يبحث استدل على ان موضوع المنطق هو المعلوم التصورى والتصديقى بان كثيرا ما يبحث فى المنطق عن نفس المعقولات الثانية كالذاتية والعرضية وقد تقرر فى فن البرهان ان الموضوع يكون مفروغا عنه فى العلم فلو كان موضوع المنطق هى المعقولات الثانية لم يجز البحث عنها فى العلم **قوله** واجيب عنه حاصله ان للمعقولات الثانية اعتبارين الاول اعتبار كونها معقولات ثانية فهى بهذا الاعتبار لا يبحث عنها فى المنطق بل موضوع مفروغ عنه فيه والثانى اعتبار انها عارضة

لمعقولات ثانية اخرو ہی بہذ الاعتبار احوال للمعقولات الثانية واعراض ذاتية لہا فیجوز ان یبحث عنہا وتجعل محمولات لمسائل الصناعة ولاضیر فی ذلک فان الممتنع ان یبحث عن الموضوع بما ہو موضوع فالذاتية والعرضية انما یبحث عنہما من حیث انہما من الاعراض الذاتية لمعقول ثان آخر واعترض علیہ بعض الشراح بانہ یرجع الی التکلف مستغنی عنہ وبانہ مشکل فی الکلی والجزئی فانقلت ان الکلی والجزئی یحملان علی الخاص والعام وہما ایضا من المعقولات الثانية قلت یجعل العام والخاص ایضا محمولا فی المنطق فیلزم الخلف قال وبالجملة ارجاع المحمولات کلہا الی المعقول الثانی العارض للمعقول الثانی الآخر لایتصور فی بعضہا وفی البعض یرجع الی التکلف مستغنی عنہ انتہی وانت تعلم ان الاستدلال علی نفی کون المعقولات الثانية موضوع المنطق بان المعقولات الثانية قد تقع محمولات فی المسائل المنطقیة انما یتم لو ثبت انہا تقع محمولات علی المعقولات الاولی فی المسائل المنطقیة وہذا غیر معہود فی المنطق اذ لم نعہد بعد مسئلة منطقیة یکون موضوعہا المعقول الاول ومحمولہا المعقول الثانی فالمعقولات الثانية انما یبحث عنہا فی المنطق من حیث انہا احوال لمعقول ثان آخر فاذا قیل فی المسائل المنطقیة الکلی اما ذاتی او عرضی او ان المعرف اما حد او رسم فلیس المسئلة بالحقیقة ان الحیوان ذاتی والماشی عرضی وان الحیوان الناطق حد للحیوان الضاحک رسم حتی یتوہم ان المعقولات الثانية یبحث عنہا فی المنطق من حیث انہا احوال للمعقولات الاولی ونظن ان ارجاع المحمولات فی المنطق الی المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الثانية الآخر یرجع الی التکلف واما البحث عن الکلیة والجزئیة فانما ہو لکونہما من عوارض المفہوم وہو ایضا من المعقولات الثانية والمفہوم لیس محمولا فی مسئلة من مسائل المنطق فما ذکرہ فی غایة السقوط **قولہ** ثم المعلوم التصوری ہذا ابطال لرای المتاخرین حاصلہ ان المعلوم التصوری والمعلوم التصدیقی لایمکن ان یجعلا موضوعین للمنطق لانہ ان ارید بکونہما موضوعین للمنطق ان مفہومہما موضوع للمنطق فذلک صریح البطلان اذ مفہومہما لیس موصلا ولا صالحا لان یثبت لہ العوارض المبحوث عنہا فی المنطق کالجنسیة والفصلیة وغیرہما وان ارید ان مصداقہما موضوع للمنطق فاما ان یراد ان مصادیقہما مطلقا موضوع المنطق فذلک ایضا باطل اذ المعلومات کالحیوان وغیرہ مطلقا لیست یبحث عن احوالہا فی المنطق اذ البحث فیہ عن الموصل القریب والبعید انما ہو علی وجہ العموم ومصادیق ہذین المفہومین کالحیوان الناطق او کالقضیة القائلة العالم متغیر وامثالہا لاتصلح بذواتہا لان یبحث عن احوالہا علی وجہ العموم ما لم یلاحظ بحیثیة عامة واما ان یراد ان مصادیقہما من حیث انہا معروضة للمعقولات الثانية موضوع للمنطق ومبحوث فیہ عن احوالہا فحینئذ یرجع البحث الی احوال المعقولات الثانية فیکون الموضوع للمنطق ہی المعقولات الثانية ہذا محصل کلام الشارح وفی عبارتہ مسامحة من وجہین الاول فی قولہ لان یبحث عنہما

وحق العبارة ان یقال لان یبحث عن احوالہما والثانی فی قولہ او ما صدقا علیہ من المعقولات الاولی لان ما صدق علیہ
المعلوم التصوری والمعلوم التصدیقی لا ینحصر فی المعقولات الاولی فان المعلوم التصوری والمعلوم التصدیقی یصدقان
علی المعقولات الثانیۃ ایضا ویکون بعضہا موصلا الیہ فتفسیر ما صدقا علیہ بالمعقولات الاولی لیس فی محلہ وتحقیق
المقام ان المنطق باحث عن احوال ما ہو موصل الی علم تصوری او علم تصدیقی من حیث انہ موصل ولا شبہۃ فی
ان الموصل انما ہی المعلومات التصوریۃ والتصدیقیۃ کالحیوان الناطق الموصل الی تصور الانسان وکقولنا الانسان
حیوان وکل حیوان جسم الموصل الی التصدیق بان الانسان جسم لکن الموصل فی الاول ہو الحیوان الناطق من حیث
انہ حد وفی الثانی ذلک القول المؤلف من حیث انہ شکل اول فمفہوم المعلوم التصوری والمعلوم التصدیقی لیس
بموصل فالمنطق لیس باحثا عن احوال ذلک المفہوم وانما الموصل مصادیقہ من حیث انہا معروضات للمفاہیم الکلیۃ
والذاتیۃ والعرضیۃ والحدیۃ والرسمیۃ والموضوعیۃ والمحمولیۃ والقضیۃ والقیاسیۃ الی غیر ذلک من المعانی التی لہا
دخل فی الایصال وتعلق بہ اما خصوصیات ذوات تلک المصادیق والجہات التی لا دخل لہا فی الایصال فہی بمعزل
عن بحث المنطق ولا یخفی ایضا ان مفاہیم المعرفیۃ والحجیۃ والحدیۃ والرسمیۃ والقیاسیۃ والشکلیۃ لیست موصلۃ الی
تصور حقیقۃ او تصدیق قضیۃ بل الموصل الیہا ہی المعلومات المعروضات لتلک المفہومات فالقدماء ان ارادوا
بکون موضوع المنطق ہی المعقولات الثانیۃ ان مفہوم المعقول الثانی موضوع المنطق فذلک صریح البطلان
فان مفہومہ اعنی مفہوم ما یکون ظرف عروضہ الذہن لیس موصلا ولا معروضا للعوارض المبحوث عنہا فی المنطق
وان ارادوا بہ ان ما یصدق علیہ ہذا المفہوم کالمعرفیۃ والحدیۃ والحجیۃ والقیاسیۃ وغیرہا موضوع المنطق فہذا ایضا
باطل فان تلک المفاہیم لیست موصلۃ الی تصور وتصدیق بل الموصل الیہما المعلومات المعروضۃ لتلک المفاہیم
وان ارادوا بہ ان موضوع المنطق ہی تلک المعقولات الثانیۃ العارضۃ للمعقولات مطلقا من حیث تنطبق علیہا و
یتعدی احکامہا الیہا فذلک صحیح لان المسئلۃ القائلۃ السالبۃ الدائمۃ تنعکس کنفسہا مثلا حاکمۃ علی ما یصدق علیہا
السالبۃ الدائمۃ بانہ ینعکس الی ما یصدق علیہا السالبۃ الدائمۃ فموضوع ہذہ المسئلۃ معقول ثان من حیث انہ منطبق
علی معلومات کقولنا لا شیٔ من الحیوان بحجر وقولنا لا شیٔ من القیاس بمرکب من سالبتین مثلا فیتعدی ہذا الحکم الکلی
الی تلک المعلومات فالمثبت لہ لہذا المحمول ہی تلک المعلومات والمحکوم علیہ بمعنی ما حصل فی العقل عند حکمہ بالمحمول
ہو ذلک المعقول الثانی المنطبق علی تلک المعلومات وقس علی ذلک حال موضوعات سائر المسائل المنطقیۃ و
محمولاتہا فموضوع کل مسئلۃ منہا معقول ثان منطبق علی معلومات ہی معروضاتہ ومحمولہا معقول ثان آخر ثابت لمعروضات

ذلک المعقول الثانی بما ہی معروضاتہ سوار کان تلک المعلومات معقولات اولی او معقولات ثانیۃ وما یورد علی القدمار من انہ قد یبحث فی المنطق عن نفس المعقولات الثانیۃ کالکلیۃ والجزئیۃ والذاتیۃ والعرضیۃ مع انہ لا یبحث فی العلم عن نفس موضوعہ فی غایۃ السقوط لان المبحوث عنہ فی المنطق ہو المعقول الثانی المحمول علی معقول ثان آخر علی نحو ما عرفت فہو باحث عن احوال المعقول الثانی نعم لو کان فی المنطق مسئلۃ موضوعہا من المعقولات الاولی ومحمولہا معقول ثان لکان لہذا الایراد وجہ واما ما فی شرح المطالع من انہ ان ارید بان المنطق یبحث عن الکلیۃ والجزئیۃ والذاتیۃ والعرضیۃ انہ یبین تصوراتہا فہو لیس من المسائل اذ المسئلۃ ما یطلب فیہ التصدیق وان ارید بہ انہ لیطلب التصدیق بثبوتہا للاشیار فہو لیس من المنطق بل ہو وظیفۃ الفلسفۃ فلعل المراد بہ ما ذکرنا اعنی ان المنطق لا یبحث عن اثبات معقول ثان لمعقول اول والا فکون المعقولات الثانیۃ محمولات فی المسائل المنطقیۃ لا ینکر ہذا التحقیق مذہب القدمار واما المتاخرون فان ارادوا ان موضوع المنطق مفہوم المعلوم التصوری و التصدیقی فذلک لا یصح کما عرفت وان ارادوا ان مصادیقہ موضوع المنطق فان ارادوا انہا بذواتہا مع قطع النظر عن کونہا معروضۃ للمعقولات الثانیۃ موضوع المنطق فذلک ایضا باطل کما عرفت وان ارادوا ان مصادیقہ من حیث انہا معروضۃ للمعقولات الثانیۃ موضوع المنطق فذلک حق لا ینکر لان ہذا ہو بعینہ ما حققناہ من مذہب القدمار وانما الفرق فی التعبیر فالقدمار یقولون ان موضوعہ المعقولات الثانیۃ العارضۃ للمعلومات المنطبقۃ علیہا بحیث تتعدی احکامہا الیہا والمتاخرون یقولون ان موضوعہ المعلومات المعروضۃ للمعقولات الثانیۃ المجعولۃ فی المسائل اوصافا عنوانیۃ لتلک المعلومات لاجرار الاحکام علیہا واعتبار حیثیۃ الایصال فی بیان الموضوع قرینۃ علی ان القدمار انما ارادوا المعقولات الثانیۃ المنطبقۃ علی المعلومات لانہا الموصلۃ دون المعقولات الثانیۃ لا من حیث الانطباق علیہا وعلی ان المتاخرین انما ارادوا المعلومات المعروضۃ للمعقولات الثانیۃ لانہا الموصلۃ لا المعلومات مطلقا فہذا ہو القول الفصل الذی لا محید عنہ واللہ الموفق للصواب

قولہ ومن ظن توہم بعض القدمار ان موضوع المنطق الالفاظ من حیث الدلالۃ علی المعانی لما راوا ان المنطق یقال فیہ ان الحیوان جنس والناطق فصل والحیوان الناطق حد وان کل ج ب وکل ب ا قیاس فتوہموا ان الالفاظ ہی موضوع المنطق وہذا ضلال مبین فان نظر المنطقی انما ہو فی المعانی المعقولۃ فانہا الموصلۃ الی المجہولات ورعایۃ جانب الالفاظ انما ہی بالعرض لتوقف الافادۃ والاستفادۃ علیہا وتعذر ترتیب المعانی بدون تخییلہا **قولہ** تفصیلہ ان اصول المطالب اربع قال المحقق فی شرح منطق الاشارات المطالب العلمیۃ تنقسم الی اصول وفروع والاصول ہی الکلیۃ التی لا بد منہا ولا یقوم غیرہا مقامہا وتسمی الامہات والفروع ہی الجزئیۃ التی عنہا بد فی بعض المواضع

ویمکن ان یقوم غیرہا مقامہا والامہات فقد قیل انہا ثلثۃ ہی بالقوۃ ستۃ وہی مطلب ما وہل ولم لان کل واحد یشتمل علی
مطلبین وقد قیل انہا اربعۃ واضیف الیہا مطلب ای فصار اثنان للتصور وہما ما وای واثنان للتصدیق وہما ہل ولم
ثم قال فی شرح قول الشیخ ومنہا مطلب ای شئ ویطلب تمیز الشئ عما عداہ قد لایعد ہذا المطلب فی الاصول لان ما
مما یغنی عنہ اذ جوابہ یشتمل علی جمیع الذاتیات ممیزۃ کانت او غیر ممیزۃ وقد یعد فیہا لانہ بعد الجواب عما ہو فی حال الشرکۃ
یتعین بطلب تمیز کل واحد من مختلفات الحقائق بالفصول ولا یقوم غیرہ مقامہ ثم قال بعد ذلک وہہنا نکتۃ وہی
ان المطالب کما کثرہا المکثرون فللمقللین ان یقللوہا بان یجعلوا اصولہا اثنین مطلبا للتصور ومطلبا للتصدیق
ویطوی الباقیۃ فیہما وعلی ہذا التقدیر یمکن ان یطوی مطلب لم فی مطلب ما حتی یکون الامہات ہی مطلبی ما وہل لان
مطلب ما یغنی عنہ ویقوم مقامہ فیقال ما علتہ وما سببہ وقال الشیخ فی صدر المقالۃ الرابعۃ من الفن الخامس من
برہان الشفاء المطالب وان کان للمکثران یکثرہا بالای والکم والکیف فانہا بحسب ما یبحث عنہ فی ہذا الموضع اربعۃ اثنان
داخلان فی الہل احدہما ہل یوجد الشئ ای علی الاطلاق والثانی ہل یوجد الشئ شیئا مثل انہ ہل یوجد الجسم مرکبا
من اجزاء غیر متجزیۃ وکل واحد من مطلبی الہل یتبعہ مطلب اللم وتفصیل ذلک مطالب ما واما مطلب الای فمن التوابع
لمطلب ما ثم قال بعد کلام فقد بان من ہذا ان المطالب ترجع الی ہل الشئ والی ما الشئ وان مطلب اللم بحث ما عن
مطلب ما الشئ بوجہ لانہ ما الاوسط انتہی وبالجملۃ فالاختلاف فی حصر امہات المطالب فی اربعۃ او ثلثۃ او اثنین یرجع الی
التفصیل والاجمال فمن استحسن التفرقۃ والتفصیل بینہا کثرہا ومن استحسن الاجمال قللہا وطوی بعضہا فی بعض ولا مشاحۃ
فی شئ من التقلیل والتکثیر فان مرجع ہذا الاختلاف الی الاختلاف فی التسمیۃ لا غیر فما قال بعض الشراح من ان
ما ذکرہ المص من ان امہات المطالب اربع ینافی ما فی الحاشیۃ القدیمۃ من ان القوم حصروا امہات المطالب فی
ثلثۃ والظاہر ما فی المتن لانہ لا یمکن ارجاع ای الی ما بان یقال حاصل ای شئ ما ممیزہ لانہ ان یرجع الی ما الشارحۃ
فیکون المقصود شرح مدلول الممیز وان ارجع الی ما الحقیقیۃ فیکون المقصود طلب حقیقۃ بعد العلم بوجودہا ولا یخفی ان مقصود
السائل لا یکون واحدا منہما فہو مطلب براسہ ناش من الغفلۃ عن النکتۃ التی ذکرہا المحقق ومن ادرج مطلب ای
تحت مطلب ما نظر الی ان جواب ما لاشتمالہ علی الممیز لکون الممیز مندرجا فی الحد او الرسم الاسمی الذی ہو جواب ما الشارحۃ
وفی الحد او الرسم الذی ہو جواب ما الحقیقیۃ مغن عن جواب ای شئ فلا حاجۃ الی اعتبارہ مطلبا براسہ بعد اعتبار مطلب
ما ومن اعتبرہ مطلبا براسہ نظر الی انہ قد یحتاج بعد الجواب عما ہو فی حال الشرکۃ الی طلب تمیز کل واحد من المشترکات المختلفات
الحقائق بالفصول والامر فی ہذا الاختلاف الراجع الی التسمیۃ سہل **قولہ** فالطلب التصور لا شک فی ان کل علم

مطلوب لابد له من طالب والعلم المطلوب اما تصور او تصديق فالمطلوب الاول اما تصور الشئ بحده او رسمه وتمييزه عما عداه
بحسب جوهره او عرضه والاول مطلب ما والثاني مطلب اي والمطلب الثاني اما التصديق بكون الشئ موجودا في نفسه او بكون
الشئ موجودا على صفة وهذا مطلب هل واما العلم لعلة التصديق بالعقد وهذا مطلب لم فهذه اصول المطالب على تقدير
تفصيلها وتكثيرها وقد اختلفوا في مطلب ما فقال بعضهم ما سواء كانت شارحة او حقيقية لطلب التصور مطلقا سواء كان
بالوجه او بالكنه فيقع الحد والرسم في الجواب غاية الامر ان الحد اولى بالوقوع في الجواب من الرسم اذ العلم بالحد اتم واكمل من
العلم بالرسم وهذا هو الذي ذكره الشارح في الشرح اولا ونقل الشارح عن المحقق الدواني في حاشيته على شرح المطالع ان
ما الشارحة لطلب التصور مطلقا سواء كان بالكنه او بالوجه وما الحقيقية لطلب التصور بالكنه فقط وقال هذا المحقق في الحاشية
القديمة ان الرسم ايضا يقع في جواب ما هو في الجملة غاية الامر ان يكون وقوعه في الجواب على سبيل التوسع والاضطرار والى
هذا القول الثالث ذهب المص وذهب الصدر المعاصر للمحقق الدواني الى امتناع وقوع الرسم في الجواب مطلقا في بعض
اقاويله لكن يظهر من بعض اقاويله انه يجوز وقوع الرسم في جواب ما الشارحة دون ما الحقيقية فيرجع مذهبه الى ما قال المحقق
في حاشية شرح المطالع وذهب صاحب الافق المبين الى ان ما سواء كانت شارحة او حقيقية لا يصلح سؤالا وجوابا الا
بجوهريات الحقيقة فلا يقع في جوابها مطلقا الا الحدود لكن الحدود اعم من ان تكون توسعية او حقيقية وقال بعض المتاخرين
ان كلمة ما في اللغة سؤال عن الماهية وفي اصطلاح الايساغوجي عن تمام الماهية المختصة او المشتركة وفي اصطلاح فن البرهان
عما يعرف الشئ حدا كان او رسما فهذه خمسة اقوال والحق هو الاول لان التصور اما بالكنه او بالوجه وكما ان التصور بالكنه
يكون مطلوبا كذلك التصور بالوجه يكون مطلوبا فلا بد للتصور بالوجه اذا كان مطلوبا من طالب ولا يصلح لطلبه الا ما فيكون
ما لطلب التصور مطلقا سواء كان بالكنه او بالوجه بلا توسع واضطرار فيقع الرسم في جواب ما حقيقة سواء كانت ما حقيقية او
شارحة نعم قد اصطلح القوم في فن الايساغوجي على ان العرضي لا يقع في جواب ما هو لكن عقد الاصطلاح في فن خاص لا يستلزم
ان لا يقع الرسم في جواب ما اصلا وان لا يكون الرسم مطلوبا وقد نقل عن الشيخ عمر الخيام ان مطلب ما هو السؤال عن
حقيقة الشئ وماهيته فيكون الجواب اما تحديدا او ترسيما واما شرحا للاسم وتبيينا له ولا يكون هذا الطلب حاصرا الجواب المجيب
بين طرفي الايجاب والسلب بل يكون الجواب الى المجيب يأتي بما شاء وبما يراه حدا لذلك الشئ او معرفا له انتهى وهذا ظاهر
في ان الرسم يقع في جواب ما شارحة كانت او حقيقية ونقل عن الشيخ الرئيس انه قال في عيون الحكمة المطلوب بما التعرف
شرح الاسم فان كان الشئ موجودا فيطلب بما الحقيقية حده او رسمه والحد من اجناس وفصول والرسم من اجناس و
خواص انتهى وما قال الصدر الشيرازي وابنه من ان عبارة عيون الحكمة في النسخة المصححة هكذا فيطلب بما الحقيقية حد

ورسمه والمعنى ان المطلوب بما الشارحة لتعرف شرح الاسم وبيان معنى اللفظ فان كان معنى اللفظ موجودا كان مطلب ما الشارحة حد
ذلك الموجود انكان حده معنى الاسم ورسمه انكان رسمه معناه فيكون الواقع فی جواب ما الشارحة ما هو حد لذلک الموجود والرسم له
بالحقيقة وان لم يكن الواقع فی جوابها ما هو حده ورسمه من حيث هما حد ورسم بل من حيث هما معنى الاسم ففيه تصحيف سخيف بل
معنی کلام الشيخ ان المطلوب بما قبل العلم بوجود الشئ لتعرف شرح الاسم فان کان الشئ موجودا فيطلب بما الحقيقية التی ہی متاخرة
عن الهلية البسيطة حده او رسمه ولو کان مراد الشيخ ما ذكره بيان جواب ما الشارحة فقط لم يكن لقوله فان کان الشئ موجودا فيطلب
الخ فائدة لان المطلوب بما الشارحة لتعرف شرح الاسم من دون تعرض لكون المسمى موجودا او غير موجود وجوابها هو المعرف الاسمی
على انه على هذا التقدير يكون هذا الكلام ساكتا عن ذكر ما الحقيقية التی ہی العمدة وبالجملة فلا ريب فی صحة وقوع الرسم فی جواب ما
شارحة کانت او حقيقية فان التصور بالرسم مطلوب لا بد له من طالب ولا يصلح لطلبه الا ما وما قال الغياث المنصور من انه ان
اريد انه يجب ان يدخل الرسم بتمامه فی مطلب واحد فذلک غير لازم الا ترى ان الحد الناقص ليس كذلك وان اريد به انه يجب
ان يدخل الرسم ولو فی مطلبين بان يدخل بعض اجزائه فی مطلب وبعض آخر فی مطلب آخر فههنا كذلک اذ الجنس داخل
فی مطلب ما والخاصة فی مطلب ای شئ فی عرضه ساقط اذ التصور بالرسم مطلب واحد لا بد له من طالب واحد ولا يكفی دخول
اجزائه فی مطلبين مطلب ما ومطلب ای ولو كان كذلک لم يكن الحد التام ايضا داخلا فی مطلب ما فان الجنس داخل فی مطلب
ما والفصل فی مطلب ای شئ وما قال من ان الحد الناقص غير داخل فی مطلب احد ممنوع بل هو داخل عندنا فی
مطلب ما قال العلامة التفتازانی فی التلويح ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية او لا وعلى الاول
اما ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلک الشئ او وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها
ماهية حقيقية تعريف حقيقی يفيد تصور الماهية فی الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منهما وتعريف
مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمی يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد
وبلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا ثم قال التحقيق ان الماهية الحقيقية قد توخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم
وماهية الثابتة فی نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقی البتة لانه جواب لما التی بحسب الحقيقة وہی متاخرة عن هل البسيطة
الطالبة لوجود الشئ المتاخرة عن ما التی لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه انتهى وهو صريح فی ان التعريف الحقيقی الذی هو جواب
ما الحقيقية يفيد تصور الماهية بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منهما فالحد الناقص داخل فی مطلب ما
الحقيقية واستدل المحقق الدوانی فی الحاشية القديمة على جواز وقوع الرسم فی جواب ما بان القوم حصروا امهات المطالب
فی مطالب ما ومطلب هل ومطلب لم ثم عمموا مطلب ما الى ما هو لطلب شرح الاسم والى ما هو لطلب الماهية الحقيقية و

مطلب هل البسيطة والمركبة وحكموا بان مطلب ما الاسمية متقدم على جميع المطالب معللين بانا ما لم نعرف شرح قول القائل
هل عنقاء مغرب موجود لم يمكننا ان نحكم عليه بالنفي والاثبات فيجب ان يكون هذا الجواب الشارح للاسم قبل مطلب هل وما لم
نعرف ان الشئ موجود ثابت لم يمكننا ان نحقق ذاته اذ لا يكون للمعدوم ذات حقيقة فلولا انهم ارادوا به ما يعم الحد والرسم
بل التعريف اللفظي ايضا لم يصح منهم هذا الحكم لجواز ان يعلم رسمه مثلا ثم يطلب هلية البسيطة الى آخر المطالب وهذا ظاهر ثم
قال فظهر ان الرسم يقع في مطلب ما هو في الجملة غاية ما في الباب ان يكون وقوعه على سبيل التوسع والاضطرار كما صرح
به في شرح الاشارات وهذا لو تم دل على جواز وقوع الرسم في جواب ما الشارحة في الجملة ولا يدل على جواز وقوعه في جواب
ما الحقيقية اصلا فان المحكوم عليه بالتقدم على مطلب الهل البسيط هو مطلب ما الشارحة ولعل معاصره لا ينازعه في
جواز وقوع الرسم في جواب ما الشارحة فانه قال بعد ما نقل كلام الشيخ في عيون الحكمة الذي مر ذكره آنفا لا انحصار في ان
ذلك كما صرح به مطلب ما الشارحة ولا في ان ما التي كلامنا فيها هي ما الحقيقية وقد ذكر في اثناء مجاوباته ما يدل على انه
لا ينازع في جواز وقوع الرسم في جواب ما الشارحة كما سيلوح انشاء الله تعالى عنقريب فهذا الاستدلال لا يجدي المحقق
شيئا لان منشاء النزاع بينه وبين معاصره هو ان شارح التجريد قال اذا سئل عن الضاحك بما هو يجاب بالكاتب فاعترض
عليه الصدر بانه لا يصح ان يجاب بالكاتب لانه عرضي بالقياس الى المسئول عنه ولا يصح وقوع العرضي في جواب ما هو
فاجاب عنه المحقق بتجويز وقوع العرضي في جواب ما هو مستدلا بما نقلنا عنه وظاهر ان ما التي فيها جرى الكلام هي ما الحقيقية
ثم في كلام هذا المحقق اضطراب يدرك بتدقيق النظر وهو ان كلامه الذي استدل به ان كان في مطلب ما الحقيقية لم يتم استدلاله
ولم ينطبق الدليل على المدعى وان كان في مطلب ما الشارحة كما صرح به بقوله وحكموا بان مطلب ما الاسمية الخ فلا يلائمه
قوله غاية ما في الباب ان يكون وقوعه على سبيل التوسع والاضطرار كما صرح به في شرح الاشارات لان عبارة شرح الاشارات
في شرح قول الشيخ ومنها مطلب ما هو الشئ وقد يطلب ماهية ذات الشئ وقد يطلب ماهية مفهوم الاسم المستعمل ذات
الشئ حقيقة لا يطلق على غير الموجود والمراد ان الطالب بما الاول هو السائل عما هو ويجاب باصناف المقول في جواب
ما هو كما مر ذكرها وقد يقع الحدود الحقيقية في جوابه وربما يقام الرسوم مقامها على وجه التوسع او عند الاضطرار والطالب بما
الثاني هو السائل عن ماهية مفهوم الاسم كقولنا ما الخلاء وانما لم يقل عن مفهوم الاسم لان السوال بذلك يصير لغوا بل هو
السائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا فان اجيب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم بالذات ودل الاسم عليها بالمطابقة و
التضمن كان الجواب حدا بحسب الاسم وان اجيب بشئ خارج عن المفهوم ودل عليه بالالتزام على سبيل التجوز كان رسما
بحسب الاسم انتهى وهذه العبارة صريحة في ان جواب ما الحقيقية بالحقيقة منحصر في اصناف المقول في جواب ما هو اعني الجنس

والنوع والحد وانہ قد یقع الحدود فی جوابہا وقد تقام الرسوم مقام الحدود توسعا حیث لا یکون الحدود الحقیقیۃ معلومۃ او عند
الاضطرار کما فی ما اذا لم یکن للمسئول عنہ حد حقیقی فہذا الکلام من شرح الاشارات فی ما الحقیقیۃ وکلام ہذا المحقق علی ہذا التقدیر
فی ما الشارحۃ ثم معنی ما قال شارح الاشارات وربما تقام الرسوم مقامہا علی وجہ التوسع او عند الاضطرار لیس ہو انہ یجاب
بالرسوم ویراد بہا الحدود مجازا بان یطلق الالفاظ الموضوعۃ بازاء الرسوم ویراد بتلک الالفاظ معانی الحدود اذ علی ہذا
التقدیر یکون المقول فی الجواب ہی الحدود ولان المقول فی الجواب بالحقیقۃ ہی المعانی دون الالفاظ ولان التقدیر ان
معانی الحدود غیر معلومۃ فلا یمکن استعمال الالفاظ فیہا ولا ارادۃ تلک المعانی بہا بل معناہ انہ یجاب فی الجواب بالرسوم
ویراد بالالفاظ المستعملۃ فی الجواب المعانی التی ہی عرضیات للمسئول عنہ بما الحقیقیۃ ویقصد انہا حدود علی سبیل التوسع
فہی رسوم حقیقۃ وحدود توسعا فانما التوسع فی اقامتہا مقام الحدود واستعمالہا فی محل الحدود فہذا الکلام صریح فی ان
جواب ما الحقیقیۃ لیس محلا للرسم حقیقۃ والا لم یکن فی وقوع الرسم فی جوابہا توسع اذ لا توسع فی اقامۃ الشیٔ فی محلہ انما التوسع
فی اقامۃ الشیٔ فی غیر محلہ فہذا الکلام مما یؤید ما ذہب الیہ معاصرہ من عدم وقوع الرسم فی جواب ما الحقیقیۃ واما ما الشارحۃ
فظاہر کلام شارح الاشارات یدل علی جواز وقوع الرسم فی جوابہا من دون ارتکاب اقامۃ الرسم مقام الحد علی وجہ التوسع
حیث قال وان اجیب بشیٔ خارج عن المفہوم ودل علیہ بالالتزام علی سبیل التجوز کان رسما بحسب الاسم ویفہم من کلام صاحب
المحاکمات انہ لا بد فی جواب الاسمیۃ ایضا من ذکر الحد الاسمی فانہ قال لو فہم ما یدل علیہ الاسم برسمہ لم یغن عن الطلب بل
یطلب حدہ او لانہم یطلب بہل البسیطۃ وعلی ہذا یکون مراد القوم بحکمہم بتقدم مطلب ما الاسمیۃ علی سائر المطالب تقدم
العلم بالحد الاسمی علیہا ولا یکون مرادہم تقدم ما یعم الحد والرسم کما فہمہ ہذا المحقق حیث قال فلولا انہم ارادوا بہ ما یعم الحد والرسم
بل التعریف اللفظی ایضا لم یصح منہم ہذا الحکم واما ان تعلیلہم لا یدل علی وجوب تقدم الحد الاسمی لجواز ان یعلم المسئول عنہ بما الشارحۃ
برسمہ ثم یطلب ہلیتہ البسیطۃ الی آخر المطالب فمسلم لکن ذلک التعلیل لا یتم علی تقدیر ارادۃ ما یعم الحد والرسم ایضا اذ السوال عن
التصدیق بالوجود انما یقتضی تصور الشیٔ بوجہ ما ولا یتوقف علی ان یطلب بما الشارحۃ حدہ او رسمہ حتی یلزم تقدم مطلب ما الشارحۃ
علی مطلب الہل البسیط وتصور الشیٔ بوجہ ما لا یحتاج الی السوال والطلب بما الشارحۃ الا ان یخصص مطلب الہل البسیط بانہا
سوال عن التصدیق بوجود شیٔ علم بالحد والرسم فیتقدم علیہ طلب حدہ او رسمہ بما الشارحۃ لکن علی تقدیر مثل ہذا التخصیص لقائل
ان یقول لم لا یجوز ان یکون مطلب الہل البسیط التصدیق بوجود الشیٔ الذی علم بالحد فان اجیب عن ہذا بانہم حصروا التصدیق
فی مطلب الہل البسیط ومطلب الہل المرکب فلو اعتبر فی مطلب الہل البسیط کون الموضوع متصورا بالکنہ لم یحصل الانحصار
اذ یبقی التصدیق بوجود شیٔ علم برسمہ خارجا عن ہذین المطلبین قیل فعلی تقدیر تخصیص مطلب الہل البسیط بالسوال عن

التصديق بوجود شئ علم بالحد والرسم ايضاً يبطل الانحصار اذ يمكن ان يتصور الشئ بوجه ما ثم يطلب التصديق بوجوده ثم يطلب بما الحقيقية تصور حقيقته الموجودة من دون احتياج الى التصديق بوجوده المسبوق بتصوره بالحد او الرسم وهذا ظاهر ثم لا يخفى ان التعريف اللفظي لشئ انما يكون بعد تصوره مرة اذ فيه احضار صورة كانت حاصلة من قبل فلا يمكن ان يعرف الشئ بالتعريف اللفظي قبل تعرف الشئ في اول الامر فلا يصح قول المحقق فلولا انهم ارادوا ما يعم الحد والرسم بل التعريف اللفظي ايضاً الخ فلو لم يريدوا ما يعم التعريف اللفظي لم يقدح ذلك في تعليلهم فافهم **قوله** خلافاً للجلال المحققين الظاهر من كلامه في حواشي شرح التجريد تجويز وقوع الرسم في جواب ما الحقيقية ايضاً حيث قال في الحاشية الجديدة في اثناء مناظرة مع معاصره وليت شعري اذا لم يكن الرسم داخلا في مطلب ما ففي اي مطلب يدخل اذ لا مجال لدخوله في مطلب اي لانه سوال عن محض المميز كما صرح به ولا في غيره من المطالب انتهى وهذا صريح في ان الرسم داخل في مطلب ما الحقيقية ايضاً فان العلم بالرسم كثيراً ما يكون مطلوبا بعد التصديق بالهلية البسيطة فيجب ان يكون داخلا في مطلب ولا يصلح له الا مطلب ما الحقيقية فبين كلامه هذا والكلام الذي نقله الشارح عن حاشيته على شرح المطالع تدافع ظاهر والحق ان كلام المحقق في هذا المبحث مضطرب جداً اما اضطراب كلامه في الحاشية القديمة فقد بيناه آنفاً واما اضطراب كلامه في الحاشية الجديدة فلانه انما يقول بجواز وقوع الرسم في جواب ما الحقيقية على سبيل التوسع والاضطرار مع ان مقتضى كلامه هذا اعني قوله ليت شعري الخ ان يجوز وقوع الرسم في جوابها من دون توسع وبلا اضطرار **قوله** تحصيل كنه الموجودات الاعيانية الموجودات اما ان يكون لها اكناه وحقائق سوى مفهوماتها التي تحصل في الذهن من دون كسب ونظر او لا يكون لها اكناه ومهيات سوى مفهوماتها التي تتمثل في الذهن من دون تجشم نظر والثاني كالامور الاعتبارية مثل الوجود المصدري والوحدة والكثرة وغيرها من الامور العامة والمعقولات الثانية وهذا القسم لا يسئل عنه بما الحقيقية فان هذا القسم مفهومات بديهية ولا مهية لها سوى ما ارتسم في الذهن بلا نظر وليس لها حدود ورسوم ولا لها اجناس وفصول والقسم الاول مهيات مركبة من الاجناس والفصول فمنها موجودات خارج المشاعر كالمهيات الجوهرية والاعراض الموجودة بانفسها في الخارج كالسواد والبياض ومنها موجودات في نفس الامر وان لم تكن موجودة خارج المشاعر كانواع المقولات النسبية وبعض انواع مقولة الكيف والكم فالمراد بالموجودات الاعيانية هو القسم الاول فالمراد بها المهيات النفس الامرية اما القسم الثاني فليس تصورها مطلوبا بما الحقيقية فافهم **قوله** والا لم يستحسن السائل بما الشارحة يطلب تفصيل ما دل عليه الاسم فان اجيب بجميع ما دخل في المفهوم الذي دل عليه الاسم بالمطابقة كان الجواب حداً اسميا للمسئول عنه وان اجيب بشئ خارج عن ذلك المفهوم مدلول عليه بالاسم التزاما كان رسما بحسب الاسم ثم بعد التصديق

بوجود المسمی مطلب ماہیتہ بما الحقیقیۃ فان جوز فی جوابہا وقوع الرسم ایضا لم یکن فی اعتبار ما الحقیقیۃ فائدۃ یعتد بہا لان تصور المسئول عنہ بالحد او الرسم یحصل بمطلب ما الشارحۃ والتصدیق بوجودہ یحصل بمطلب الہل البسیط واما ان لم یجوز وقوع الرسم فی جوابہا فیجوز ان یتصور برسمہ بمطلب ما الشارحۃ ثم یصدق بوجودہ بمطلب الہل البسیط ثم یطلب تصورہ بالحد بما الحقیقیۃ فیکون فی اعتبارہا فائدۃ معتدۃ بہا وان اتفق فی بعض الصور ان یتصور المسئول عنہ بما الشارحۃ اولا بالحد ثم یصدق بہلیتہ البسیطۃ فیعود الحد الاسمی حدا حقیقیا مثلا اذا سئل ما المثلث المتساوی الاضلاع فاجیب بانہ شکل یحیط بہ ثلثۃ خطوط متساویۃ کان ذلک حدا لہ بحسب الاسم ثم اذا بین المسائل الشکل الاول من کتاب اقلیدس صار ذلک الحد الاسمی حدا حقیقیا ولا یلزم من ہذا الاتفاق ان لا یکون لاعتبار ما الحقیقیۃ مطلبا براسہا فائدۃ معتد بہا بخلاف ما اذا اوجب وقوع الحد فی جواب ما الشارحۃ ایضا اذ علی ہذا التقدیر یلزم ان لا یکون فی اعتبار ما الحقیقیۃ فائدۃ یعتد بہا وبخلاف ما اذا جوز وقوع الرسم ایضا فی جواب ما الحقیقیۃ مع تجویز وقوعہ فی جواب ما الشارحۃ اذ علی ہذا التقدیر ایضا یلزم ان لا یکون فی اعتبار ما الحقیقیۃ فائدۃ یعتد بہا فسقط ما یتوہم من ان عدم الفائدۃ المعتد بہا فی اعتبار ما الحقیقیۃ لازم علی المحقق الدوانی ایضا اذ یجوز ان یحصل علم المسئول عنہ بالکنہ بما الشارحۃ والتصدیق بوجودہ بمطلب الہل البسیط فلا یکون فی اعتبار مطلب الحقیقیۃ فائدۃ یعتد بہا وذلک لانہ لا یلزم من وقوع الحد فی جواب الشارحۃ فی بعض الصور ان لا یکون فی اعتبار ما الحقیقیۃ فائدۃ معتد بہا فی شئ من الصور بخلاف ما اذا جوز وقوع الرسم ایضا فی جواب الحقیقیۃ مع تجویز وقوعہ فی جواب ما الشارحۃ اذ علی ہذا یلزم ان لا یکون فی اعتبار ما الحقیقیۃ فی شئ من الصور فائدۃ یعتد بہا واعجب من ہذا ما قال بعض الشراح من ان المقرر عندہم ان جواب ما الاسمیۃ ہو بعینہ جواب ما الحقیقیۃ بعد العلم بتحقق الماہیۃ فلو کان العرضی یقع فی جواب ما الاسمیۃ علی ما جوزہ المحقق الدوانی لکان یقع فی جواب الحقیقیۃ ایضا ولم یتفطن ہذا القائل بان کون جواب الاسمیۃ ہو بعینہ جواب ما الحقیقیۃ بعد العلم بتحقق الماہیۃ انما ہو عند من اوجب وقوع الحد فی جواب الاسمیۃ واما عند من جوز وقوع الرسم فی جوابہا واوجب وقوع الحد فی جواب الحقیقیۃ فلیس ذلک کلیا بل فی بعض الصور حیث یقع الحد فی جواب ما الاسمیۃ وقد نطق بذلک کلام لشارح الاشارات علی ما اسلفنا نقلہ **قولہ** للتکمیل وزیادۃ التوضیح قال فی الحاشیۃ فانا اذا تصورنا الشئ اولا بالوجہ الاعم ثم علمنا وجودہ فاردنا تصورہ بوجہ اخص ولو بالخاصۃ فہذا التصور لیس لتصورہ بالکنہ ولا یکون حاصلا من مطلب ما الشارحۃ والہل البسیط فہو من مطلب الحقیقیۃ فتامل انتہی اعلم انہ یمتنع تعدد الحدود الثابتۃ لشئ واحد ولا یمتنع تعدد الرسوم الثابتۃ لہ لجواز تعدد خواصہ فلا امتناع فی ان یرسم الشئ برسوم متعددۃ فلا باس بان یعلم شئ برسم قبل العلم بوجودہ ثم یصدق بوجودہ ثم یعلم برسم آخر فیکون فی علمہ بالرسم الآخر بعد التصدیق بوجودہ مزید توضیح

وزيادة تكميل لعلمه سواء كان علمه قبل العلم بوجوده بوجه اعم او بوجه اخص فلعل تقييد الوجه بالاعم فی قوله فاذا تصورنا الشئ اولا
بالوجه الاعم وقع على سبيل التمثيل والا فلا حاجة اليه فافهم **قوله** وهو متقدم على التصديق بقوام الشئ الظاهر من كلام القوم
ان تقدمه على التصديق بالهلية البسيطة ضروری قالوا لان الشئ مالم يتصور مفهومه لم يمكن طلب التصديق بوجوده وانما يتم
هذا لو ثبت انه لا يكفی لطلب التصديق بوجود الشئ تصوره بوجه ما بل يجب فی طلب التصديق بوجوده من تصوره بحده او
برسمه او ثبت ان تصور الشئ بوجه ما ايضا انما يحصل بطلب ما الشارحة او يخصص مطلب الهل البسيط بانه سوال عن التصديق
بوجود شئ علم بحده او بوجه مخصوص هو رسمه ولا يعد السوال عن التصديق بوجود شئ علم بوجه ما من مطلب الهل البسيط وكذلك
مما لا سبيل اليه واما من حصر جواب ما الشارحة فی الحد سواء كان حدا توسعا او حدا على الحقيقة كصاحب الافق المبين فلا سبيل له
الى الحكم بتقدم مطلب ما الشارحة على مطلب الهل البسيط وكلام الصدر الشيرازی المعاصر للمحقق الدوانی يدل على انه يجوز
وقوع العرضيات فی جواب ما الشارحة من دون ارتكاب توسع فانه قال ما الشارحة للاسم هی الطالبة لبيان معنى اللفظ
فان كان معنى اللفظ موجودا كان مطلب ما حد ذلك الموجود ان كان حده معنى الاسم ورسم ذلك الموجود ان كان رسمه معناه
وما التی كلامنا فيها ای ما التی لا يجوز وقوع الرسم فی جوابها هی ما الحقيقية وايضا قال فی اثناء مناظرته مع المحقق
ما حاصله ان ما الاسمية يجوز ان يقع العرضی فی جوابها وستقف على ذلك الكلام مفصلا فنسبة الخلاف اليه فی
فی تجويز وقوع العرضی فی جواب ما الشارحة ناشئة من عدم التامل فی كلامه **قوله** او التفات يحصل ثانيا قال
فی الحاشية المراد بالالتفات هو الحاضر عند المدرك مرة ثانية فلا اشكال فی اطلاق التصور على الالتفات بهذا المعنى
ولا باس فی ان يراد به التوجه ثانيا فيكون اطلاق التصور عليه مجازا انتهى **قوله** الا بجوهريات الحقيقة ظاهره ان
جواب ما لا يقع الا بالذاتيات ای ما ليس بخارج عن الحقيقة فيجوز ان يكون الجواب بالجنس وان يكون بالنوع وان يكون بالحد
وهذا مطابق لما جرى عليه اصطلاح ايساغوجی لكن قوله فالاجوبة لا محالة حدود اسمية او جوهرية يدل على ان جواب ما منحصر
فی الحد فهذا مخالف لما اصطلح عليه فی فن ايساغوجی ولعل هذا عنده اصطلاح فن البرهان **قوله** اما بحسب دلالة الاسم
بان يكون ما يقع فی الجواب حدا تفصيليا لما دل عليه الاسم اجمالا وهذا اذا سئل بما الشارحة فهی سوال عن تفصيل ما دل
عليه الاسم اجمالا فيجاب بجميع ما دخل فی ذلك المفهوم ودل عليه الاسم بالمطابقة والتضمن فيكون الجواب حدا بحسب الاسم
قوله او بدلالة وقوعه فی التجوهر عطف على قوله بحسب الاسم ومعنى العبارة ان كليهما لا يصلحان لان يسال بهما ولان
يجاب عنهما الا متلبسين بجوهريات الحقيقة فيكون السوال بهما عن جوهريات الحقيقة التی دخلت على اسمها فی السوال
كقولنا ما الخلاء وما الانسان ويكون الجواب عن السوال بهما بجوهريات الحقيقة المسئول عنها ما بجوهرياتها التی

هی متلبسة بوفق دلالة الاسم علیها لکونها داخلة فی مفهوم الاسم مدلولا علیها بالمطابقة او التضمن و ذلک فی مطلب ما الشارحة و اما
بجوهریاتها التی هی متلبسة و متقررة بدلالة وقوع المسئول عنه فی التجوهر ای مدلولیة وقوعه فی التجوهر الحاصلة بمطلب الهل
البسیط السابق علی مطلب ما و ذلک فی مطلب ما الحقیقیة ولیس معنی قوله و بدلالة وقوعه فی التجوهر ان وقوعه فی التجوهر دال
علی الذاتیات ولا ان تلک الذاتیات دالة علی وجود الشئی فی نفس الامر فان شیئا من ذاتیات شئی ما لا یدل علی وجود
ذلک الشئی فی نفس الامر علی ان العبارة ایضا لا یساعد علی هذا المعنی **قوله** فالاجوبة لا محالة حدود اسمیة او تجوهریة قال فی الحاشیة
قال فی التقدیسات ما حاصله ان الجوهریات و العرضیات المقابلة لها لیست هی المفهومات المعبر بها عنها فان المعبر بها
خاصة و لازمة للمعبر عنها علی الاطلاق و انما المحکوم علیه بالذاتیة و العرضیة هو المعبر عنه الذی هو بذاته مبدء ذلک اللازم و
الاختلاف بالذاتیة و العرضیة لیس فی مفهومات العنوانات انفسها بل فیما یعبر عنها بها الا تری ان الفصول و
الاجناس العالیة اذ هی بسائط لا یمکن تحدیدها و تعریفها و الاشیاء التی یوتی بها علی انها فصول او اجناس فانما هی تدل
علیها و هی لوازم و عنوانات کما یقال الجوهر هو الموجود لا فی موضوع فمفهوم العنوان و ان کان عرضیا لازما الا ان المعنون
المعبر عنه نفس حقیقة الجوهر و کذلک الجسم یعرف بما له الطول و العرض و العمق و الحیوان هو الحساس المتحرک بالارادة والناطق
هو المدرک للکلیات و المراد مبادی هذه المفهومات فان التحدید بهذه الامور یکون رسما اقیم مقام الحد علی التوسع لا حدا
حقیقیا ثم المرکبات یصح تحدیدها بالحدود التوسعیة و الحدود الحقیقیة ایضا فالانسان مثلا اذا عرف بالحیوان الناطق فان
عنی بهما مبدءهما کان حدا حقیقیا و ان عنی بهما عنوانهما کان رسما علی الحقیقة و حدا علی التوسع من جنس توسعی و فصل توسعی
لا کالرسوم المشهورة فی العوارض اللاحقة و العرضیات المصطلحة التی هی لیست عنوانات جوهریات الحقیقة بل هی عنوانات
امور تلحق الذات بعد تقوم المهیة کالضاحک و الکاتب و من ههنا ظهر ان العرضی الذی بازاء الجوهری کالابیض فالعنوان
المفهوم منه و ذو العنوان المعبر عنه کلاهما عرضیان و اما الجوهری فان العنوان المفهوم منه عرضی و المعبر عنه جوهری و اجزاء
حد البسیط اجزاء لحده و اجزاء حد المرکب ای الجنس و الفصل اجزاء لحده و لقوام جوهره جمیعا فافهم و احفظ انتهی و انت تعلم ان هذا
القائل قائل بحصول الاشیاء بانفسها فی الذهن فالذاتیات الحقیقیة التی سماها هذا القائل بالمعبر عنه اذا حصلت فی الذهن
بانفسها مترتبة کان صورها المترتبة المتمثلة فی الذهن التی هی عین تلک الذاتیات علی مذهب هذا القائل حدود حقیقیة لذواتها
وکذا العرضیات المقابلة للذاتیات اذا حصلت فی الذهن بانفسها کانت انفسها عرضیات مقابلة للذاتیات الحقیقیة
و کانت تلک الذاتیات الحاصلة بانفسها فی الذهن هی المفهومات المعبر بها انفسها و کذا تلک العرضیات و لا یکون العنوان
ای الصور الحاصلة فی الذهن مغایرة للمعنونات و الفصول و الاجناس العالیة انما لا یمکن تحدیدها لاجل ان لیس لها

ذاتیات ای اجناس وفصول حتی تحد بہا الا ان العنوانات الحاصلۃ فی الذہن لا تکون ذاتیات حقیقۃ لذات ما علی الاطلاق وبالجملۃ اما ان یقول ہذا القائل بحصول حقائق الذاتیات والعرضیات انفسہا فی الذہن فیکون صورہا المفہومۃ ذاتیات حقیقۃ وحدودا حقیقیۃ وعرضیات حقیقۃ مقابلۃ للذاتیات الحقیقیۃ ویکون المعبر بہ والمعبر عنہ واحدا فلا یصح قولہ الجوہریات والعرضیات لیست ہی المفہومات المعبر بہا عنہا فان المعبر بہا خاصتہ ولازمۃ لہا علی الاطلاق او یقول بامتناع حصولہا فی الذہن فیبطل القول بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن ولا یصح قولہ ثم المرکبات یصح تحدیدہا بالحدود التوسعیۃ والحدود الحقیقیۃ ایضا اذ علی ہذا التقدیر لا یمکن حصول حقائق الذاتیات بانفسہا فی الذہن حتی تکون حدودا حقیقیۃ نعم الالفاظ المستعملۃ فی التعریفات قد تدل علی معان لغویۃ مشتملۃ علی سلوب واضافات ولا یکون تلک الالفاظ ولا تلک المعانی ذاتیات للمعرفات لکن تلک الالفاظ وتلک المعانی لیست حدودا وانما الحدود والذاتیات الصور المعقولۃ التی ہی حقائق الذاتیات ومن ہہنا ظہر ان قولہ ومن ہہنا ظہر الی قولہ والمعبر عنہ جوہری لیس تحتہ معنی فان العرضی الذی ہو بازاء الجوہری کالابیض اذا حصل فی الذہن بنفسہ فلیس ہناک عرضیان بل عرضی واحد ہو الابیض وکذا الجوہری اذا حصل فی الذہن بنفسہ فہو نفس المفہوم الحاصل فی الذہن وہو جوہری قطعا ولیس بعرضی اصلا والا لم یکن نفسہ حاصلا فی الذہن واما قولہ واجزاء حد البسیط اجزاء لحدہ واجزاء حد المرکب ای الجنس والفصل اجزاء لحدہ ولقوام جوہرہ جمیعا فان اراد بالبسیط البسیط الذہنی ای ما لا جنس لہ ولا فصل وبالمرکب ما لہ جنس وفصل ففیہ ان البسیط الذہنی لا حد لہ فضلا عن ان یکون لحدہ اجزاء الا ان یرید بحدہ تعریفہ مجازا او المرکب الذہنی لہ حد والجنس والفصل جزءان لحدہ ولیسا جزئین لقوام جوہرہ لانہما متحدان معہ فلا ترکیب فیہ حقیقۃ واطلاق الاجزاء علی الجنس والفصل مجاز بمعنی انہما جزءان لحدہ کما سیلوح ان شاء اللہ تعالی وان اراد بالبسیط ما لیس مرکبا من المادۃ والصورۃ الخارجیتین وان کان لہ جنس وفصل وبالمرکب ما ترکب من مادۃ وصورۃ خارجیتین ففیہ ان جنسہ وفصلہ لیس جزئین من قوام جوہرہ وانما جزء قوام جوہرہ مادتہ وصورتہ الا ان یبنی علی اتحاد جنسہ ومادتہ وفصلہ وصورتہ لکن المبنی علیہ فاسد کما سیاتی ان شاء اللہ تعالی **قولہ** واما الرسوم فاذ ہی لا تعطی الا العوارض ہذا طمس لشطر من احد شطری المنطق وسد لباب الاکتساب بالرسوم علی ان عدم اعطاء الرسوم لکنہ المرسوم مما لم یقم علیہ دلیل یوثق بہ وسیاتی الکلام فی ذلک ان شاء اللہ تعالی **قولہ** وہذا مما یشعر بہ ای ان ضربا ما لا یصلحان سؤالا وجوابا الا بجوہریات الحقیقۃ مما یشعر بہ کلام المص حیث سلم ما اوردہ المعترض من انحصار جواب ما فی الحد والجنس والنوع حقیقۃ ولیس المراد ان کل ما ذکرہ صاحب الافق المبین مما یشعر بہ کلام المص فان بین کلامہ وکلام المص بونا بعیدا فان جواب ما شارحۃ کانت او حقیقیۃ منحصر عند صاحب الافق المبین فی الحدود وعند المص منحصر بالحقیقۃ فی الحد والجنس والنوع وجائز علی التوسع بالرسوم مطلقا ایضا فصاحب الافق المبین لا یجوز ان یقع

الرسوم فی الجواب اصلا وانکان یجوز ان یقع الحدود والتوسعیۃ فی الجواب والحد التوسعی عندہ ہو التعریف بالمفاہیم التی ہی عنوانات
للذاتیات الحقیقیۃ فالتعریف بہا عندہ رسم حقیقۃ وحد توسعا فلا یجوز عندہ وقوع الرسم بالعرضیات الحقیقیۃ فی الجواب ویجوز
ذلک عند المص وہذا البون یعرف بادنی تامل **قولہ** جواب ما منحصر فی الحد والجنس والنوع استدل الصدر الشیرازی المعاصر للمحقق
الدوانی علی انہ لا یصح وقوع العرضی فی جواب ما ہو والا بانہ لو صح ذلک لما صح تعریف الجنس بالکلی المقول علی الکثیرین المختلفین
بالحقیقۃ فی جواب ما ہو والنوع بالکلی المقول علی الکثیرین المتفقین بالحقیقۃ فی جواب ما ہو لانتقاضہما بالعرضیات ح کیف والمقول
فی جواب ما ہو علی شیء منحصر فی حدہ وجنسہ ونوعہ اذ قولہ علیہ فی الجواب اما بحسب الخصوصیۃ فقط او بحسب الشرکۃ فقط او بحسبہما
معا والاول ہو الاول والثانی ہو الثانی والثالث ہو الثالث واجاب عنہ المحقق الدوانی بان وقوع الرسم فی جواب ما ہو علی
سبیل التوسع والاضطرار والمراد بالوقوع فی جواب ما ہو فی تعریف الجنس والنوع وفیما اشتہر من حصر المقول فی جواب ما ہو فی
الجنس والنوع والحد الوقوع من غیر توسع واضطرار واجاب ایضا عن انتقاض تعریف الجنس والنوع علی تقدیر وقوع الرسم فی جواب
ما ہو بان الرسم انما یقال فی جواب ما ہو علی خصوصیۃ المرسوم لا علی افرادہ والمعتبر فی التعریفین المذکورین المقولیۃ علی کثیرین فہو
مشارک للحد فی المقولیۃ بحسب الخصوصیۃ لا ان وقوعہ علی سبیل التوسع والاضطرار بخلاف الحد فاورد علیہ معاصرہ وابنہ علی
الجواب الاول ان دفع انتقاض تعریف الجنس والنوع بانہما یقعان فی الجواب حقیقۃ والعرضی یقع توسعا انما یفید لمن
تمیز فطرتہ بین ما یقع فی الجواب حقیقۃ وبین ما یقع فیہ توسعا واما اذا لم تمیز الفطرۃ بینہما فبای شیء یفرق بینہما وکیف یعلم
ان ہذا جواب حقیقۃ وذلک جواب توسعا حتی یجعل ذلک ذریعۃ لتمیز الجنس والنوع عن غیرہما وعلی جوابہ الثانی ان وقوع
الرسم یقع فی جواب ما ہو علی خصوصیۃ المرسوم لا علی افرادہ غیر مسلم فان قولہ علی خصوصیۃ المرسوم لا ینافی قولہ علی افرادہ ایضا
فکما ان الحد یقال علی خصوصیۃ المحدود وعلی افرادہ ایضا کذلک الرسم یقال علی خصوصیۃ المرسوم وعلی افرادہ ایضا ولا
تنافی بینہما وانت تعلم ان کون الفرق بین ما یقع فی الجواب حقیقۃ وبین ما یقع فی الجواب توسعا واضطرارا موکولا الی الفطرۃ
الممیزۃ لا یضر فمن لم یکن لہ فطرۃ ممیزۃ ولم یتفطن بقرائن المقام ولم یمیز بین محل الاضطرار وعدمہ ولم یعرف ظواہر امارات
العرضیات فلا باس ان لا یتمیز عندہ الجنس والنوع عن غیرہما واما ما اورد علی الجواب الثانی فناش عن سوء فہم مراد المجیب
فان مرادہ ان النوع والجنس انما یقعان فی جواب ما ہو اذا کان المسئول عنہ فردہ او افرادا شخصیۃ وصنفیۃ کما اذا سئل زید
ما ہو او زید وخالد وعمرو ما ہم او الزنجی والرومی والفارسی ما ہم فیجاب بالنوع او کان افرادا نوعیۃ وجمع بینہا فی السوال کما اذا
سئل الغنم والبقر ما ہما او الغنم والبقر والفرس ما ہی فیجاب بالجنس ولا یجاب فی الصورتین بالحد ولا بالرسم وانما یجوز وقوع
الرسم فی الجواب توسعا اذا سئل عن خصوصیۃ المرسوم کان یقال الفرس ما ہو ویجاب بانہ دابۃ تصلح للکر والفر کما ان الحد انما

يقع في الجواب اذا سئل عن خصوصية المحدود كان يقال الفرس ما هو ويجاب بانه الحيوان الصاهل وليس مراد المجيب ان الرسم لا يكون
مقولا ومحمولا على افراد المرسوم وان الحد لا يكون مقولا ومحمولا على افراد المحدود حتى يرد عليه ما اورد ثانيا بان لزوم وقوع الذاتي
في جواب ما هو وعدم صحة وقوع العرضي فيه امر جبلي يحكم به الفطرة ولا تجوز خلافه بل تمجه وتنبو عنه مثلا اذا سئل وقيل ما هذا مشيرا الى فرس و
يجاب بانه حسن الجري نسب المسئول الى ما يكرهه الا ترى ان فرعون اعني افلاطون القبط اذ قال لموسى عليه السلام وما رب العالمين
فاجاب بانه ربكم اقبل فرعون الى من عنده وقال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون فاورد عليه المحقق الدواني ان حكم فطرته
ليس ملزما لغيره ولا يشك ذو فطرة سليمة في انه اذا سئل ما الفرس واجيب بانه دابة تصلح للكر والفر استحسنه العقلاء واما الاستدلال
بطعن فرعون على موسى عليه السلام فعجيب فان موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام ذكر العوارض في جواب ما هو وذلك دليل
على جوازه في صورة الاضطرار ولا شك ان كلام موسى عليه السلام احرى بان يتمسك من كلام فرعون مع ان موسى عليه
السلام اجاب عنه بقوله رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم تعقلون فاعاد عوارض اخرى تنبيها على ان المقام مقام الاضطرار
ولا سبيل الى غير العوارض ونسب اللعين واتباعه الى عدم العقل الذي هو الجنون بطريق التعريض الذي هو ابلغ من التصريح كانه قال
انتم المجانين اذ لا تعلمون انه غير مقدور التحديد فالاضطرار يلجئ الى ذكر العوارض وهذا القائل جعل اعتراض فرعون على موسى
عليه السلام واردا ولم يلتفت الى جوابه المذكور في نص القرآن ثم جعله حجة على غيره مع ورود المنع الظاهر اذ لا اقل من احتمال ان
يكون مراد موسى عليه السلام ما ذكرنا على انه يحتمل ان اللعين كان يعرف صحة جواب موسى عليه السلام وانما ذكر ذلك ملعنا على
الشياطين الذين حضروا من حوله القول الاسمع الى قوله كما انه مع علمه بانه عبد ذليل وان الله هو الرب الجليل وان موسى عليه السلام
نبي بصدر حقا كان يدعي ما يدعي مكابرة وعنادا ونقل ايضا انه قد شاور هامان في متابعة موسى عليه السلام فنهاه عن ذلك وقال بينا
انت رب تعبد اذ انت عبد تعبد فثبت على ما كان فيه من العناد والاصرار والبغي والاستكبار وصار رئيس ارباب الجدال واس اصحاب
الضلال والاضلال وقدوة لكل معاند واسوة لكل حاسد الحق جاحد مع قطع النظر عن ذلك كله كان جهله بالحقائق وسخافة عقله
بحيث يقول يا هامان ابن لي صرحا لعلي اطلع الى اله موسى فكيف يتمسك احد من العقلاء بكلامه وكيف يعتد بشانه حتى يعبر عنه بافلاطون
يوقع في الاوهام انه احد الحكماء المبرزين انتهى واجاب عنه الصدر بان ما استدل به من قول موسى عليه السلام على جواز وقوع
العرضي في جواب ما الحقيقية مبني على امرين احدهما انه عليه السلام حمل ما الواقع في السؤال على الحقيقية وهو ممنوع اذ الظاهر انه حملها
على الاسمية وفي الجواب شرح مفهوم الاسم ولم يحملها على ما الحقيقية لنبو المقام عنه والثاني ان لا يكون جوابه على اسلوب الحكيم ولم
يكن جوابا للسؤال المذكور بل يكون جوابا لسؤال لائق بحال السائل كما في قوله تعالى ويسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس
والحج حسبما حقق في موضعه اذا لم يكن جوابا للسؤال المذكور لا يدل على جواز وقوع العرضي في جواب الحقيقية ومن الجائز انه

عليه السلام لو حمل ما الواقع فى السوال على ما الحقيقية ذكر الجواب على اسلوب الحكيم بل الظاهر ان العرضى متى وقع فى الجواب عن ما الحقيقية كان
على هذا الاسلوب ويحتمل ان ذلك اشارة الى ان السوال بما ليس واقعا فى موقعه اذ لا وجه لان يجاب عن السوال عن الحقيقة بما ليس بحقيقة
واما قوله وهذا القائل جعل اعتراض فرعون على موسى عليه السلام وارد العقرية بلا مرية اذ فرعون سئل بما الحقيقية عن رب العالمين
وهذا السوال يدل على بلادة السائل وسوء فهمه اذ ليس المسئول عنه قابلا لهذا السوال وحضرة المجيب عليه السلام نبه على ذلك اما
بحمل ما على معنى آخر واما بالجواب على اسلوب الحكيم فالقائل لا يسلم اعتراض فرعون على موسى عليه السلام بل يستدل بانكار فرعون عدم
قبول ما ذكره على ان الجواب الذى كان فرعون طالبا له هو حقيقة المسئول عنه لا عوارضه واين هذا من تسليم اعتراضه انتهى كلامه
وهذا الكلام يدل على ان الصدر يجوز وقوع الرسم فى جواب ما الاسمية وان استدلاله ليس على امتناع وقوع العرضى فى جواب ما الشارحة
كما ذكرنا سابقا وقال ابنه ان اباه اعنى الصدر يستدل بكلام موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام وبكلام فرعون اما الاستدلال
بكلام موسى عليه السلام فلانه ما حمل ما على الحقيقية لعدم تحقق جوابه بل على الاسمية واجاب بما هو الصواب ثم لما لم يتنبه فرعون
بهذا ولم يعلم ان المقام لا يناسب طلب الحقيقة وشنع واعاد السوال واصر على طلب الحقيقة اجاب عليه السلام باسلوب
الحكيم وعقبه بقوله ان كنتم تعقلون تنبيها على هذا فلو صح وقوع العرضى فى جواب ما هو لما حمل ما على الاسمية ولما احتاج الى جواب
آخر ولا الى ارتكاب امر فتبين ان جواب موسى عليه السلام صواب ايراد فرعون غير وارد لا لان العرضى لا يصح ان يقع فى جواب ما هو
على ما توهم هذا القائل بل لان السوال بما الحقيقية غير واقع فى موقعه انما ينبغى ان يسأل بما الاسمية او عما يكون المذكور ههنا جوابه على
اسلوب الحكيم ونظائره فى القرآن كثيرة منها قوله تعالى يسئلونك ماذا ينفقون ومنها قوله تعالى يسئلونك عن الاهلة ومنها قوله تعالى
يسئلونك عن الروح على ما فسر فى التفاسير ولو صح وقوع العرضى فى الجواب لما قيل انها على اسلوب الحكيم وان المذكورات ليست
اجوبة لتلك الاسولة بل هى اجوبة لاسولة اخر لائقة واما الاستدلال بكلام فرعون فظاهر انتهى وبالحرى ان نذكر ما ذكر فى التفاسير المعتبرة
فى بيان هذه الآيات ليعلم ان سوال فرعون هل كان بما الاسمية ام بما الحقيقية وان موسى عليه السلام هل حمل ما على الاسمية ام على
الحقيقية وان جوابه عليه السلام هل كان جوابا عن سوال فرعون ام عن سوال آخر لائق على اسلوب الحكيم كما فى قوله تعالى يسئلونك
عن الاهلة فنقول ان الله سبحانه امر موسى وهارون عليهما السلام وقال فأتيا فرعون فقولا انا رسول رب العالمين ان ارسل معنا
بنى اسرائيل ثم القص ما جرى فقال قال فرعون وما رب العالمين قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين قال لمن حوله
الا تستمعون قال ربكم ورب آبائكم الاولين قال ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم
تعقلون قال لئن اتخذت الها غيرى لاجعلنك من المسجونين قال اولو جئتك بشئ مبين قال فأت به ان كنت من الصادقين
قال المفسرون يحتمل ان يكون فرعون عارفا بالله سبحانه وانما قال ما قال طلبا للملك والرياسة وقد ذكر الله سبحانه فى كتابه

مایدل علی انہ کان عارفا باللہ وہو قولہ تعالی لقد علمت ما انزل ہؤلاء الا رب السموات والارض الیٔ فانہ ان لم یکن عاقلا لم یجز الیہ بعثہ
الرسول وان کان عاقلا فقد کان یعلم بالضرورة انہ ما کان موجودا ولا حیا ولا عاقلا ثم صار کذلک فبالضرورة کان یعلم افتقارہ الی
موثر موجد ویحتمل ان یکون علی مذہب الدہریة من ان الافلاک واجبة الوجود لذواتہا وتحرکہا لذواتہا وان حرکاتہا اسباب لحدوث
الحوادث فی ہذا العالم وان یکون علی مذہب الفلاسفة القائلین بالعلة الموجبة لا بالقادر المختار ثم اعتقد انہ بمنزلة الالہ لاہل اقلیمہ
حیث استعبدہم وملک قیادہم ویحتمل ان یکون علی مذہب الحلولیة القائلین بان الالہ یتجسد بجسد انسان ویحل فیہ فظن ان الالہ
تجسد بجسدہ وحل فیہ وبمثل ہذہ الاوہام کان یسمی الہا ثم قالوا ان السوال بما طلب تعریف حقیقة الشیٔ اما باجزائہا او بامور خارجة
عنہا والاول ہہنا محال اذ الواجب سبحانہ لیس لہ اجزاء حتی یعرف بہا والثانی علی وجہین الاول التعریف بآثار جلیة والثانی
التعریف بآثار خفیة والثانی لا یفید المعرفة فلا یجوز فتعین التعریف بآثار جلیة واظہر آثار الواجب سبحانہ ہو ہذا العالم المحسوس
وہو السموات والارض وما بینہما فاجاب علیہ السلام عن سوال فرعون بقولہ رب السموات والارض وما بینہما ان کنتم مومنین
یعنی ان کنتم مومنین باسناد ہذہ المحسوسات التی ہی اظہر الآثار الیہ لزمکم ان تقطعوا بانہ لا جواب عن ہذا السوال الا ہذا الجواب ولما
ذکر موسی علیہ السلام ہذا الجواب قال فرعون لمن حولہ الا تستمعون علی سبیل التعجب یعنی انی اطلب منہ الماہیة وخصوصیة الحقیقة
وہو یجیبنی بالفاعلیة والموثریة فاجاب موسی علیہ السلام بان قال ربکم ورب آبائکم الاولین فکانہ علیہ السلام عدل عن التعریف
بخالقیة السموات والارض الی التعریف بکونہ خالقا لہم ولآبائہم وذلک لانہ یجوز ان یعتقد احد ان السموات والارض واجبة
لذواتہا غنیة عن الموثر لکن لا یمکن ان یعتقد العاقل فی نفسہ وابائہ واجدادہ بکونہم واجبة لذواتہم لان المشاہدة دلت علی انہم
وجدوا بعد العدم ثم عدموا بعد الوجود فقال فرعون ان رسولکم الذی ارسل الیکم لمجنون یعنی ان المقصود من السوال بما طلب الماہیة
وخصوصیة الحقیقة والتعریف بہذہ الآثار الخارجیة لا یفید تلک الخصوصیة فہذا الذی یدعی الرسالة مجنون لا یفہم السوال
فضلا عن ان یجیب عنہ فقال موسی علیہ السلام رب المشرق والمغرب وما بینہما ان کنتم تعقلون فعدل الی طریق ثالث اوضح
من الثانی لانہ اراد بالمشرق طلوع الشمس والنہار وبالمغرب غروب الشمس وزوال النہار وظاہر ان التدبیر بہذا الوجہ العجیب
لا یتم الا بتدبیر مدبر وہذہ بعینہ طریقة ابراہیم علیہ السلام مع نمرود فانہ استدل اولا بالاحیاء والاماتة فقال نمرود انا احیی وامیت
فقال ان اللہ یاتی بالشمس من المشرق فات بہا من المغرب فبہت الذی کفر فکذلک قال موسی علیہ السلام رب المشرق
والمغرب وما بینہما ان کنتم تعقلون کانہ علیہ السلام قال ان کنتم من العقلاء عرفتم انہ لا جواب عن السوال الا ما ذکرت لانک
طلبت منی تعریف الحقیقة ولا یمکن تعریف الحقیقة بالاجزاء فلم یبق الا ان یعرف بالآثار فمن کان عاقلا قطع بانہ لا جواب عن
ہذا السوال الا ما ذکرتہ ولما لم یکن ادعاء الرسالة متوقفا علی اعلام ماہیة رب العالمین وخصوصیة حقیقتہ وکان علیہ السلام

يقيم الدلالة على اثبات القدر المحتاج اليه في صحة دعوى الرسالة وفرعون لطالبه ببيان الماهية اعرض عليه السلام عن بيان جهة
المسئول عنه في جواب سواله لامتناع بيان الماهية وعدم تعلقه بالمطلوب فلما عجز فرعون عن الحجاج عدل الى التخويف قال
لئن اتخذت الٰها غيري لاجعلنك من المسجونين فعند ذلك ذكر موسى عليه السلام كلاما مجملا تعلق بقلبه فقال اولو جئتك بشئ
مبين فلما علق هذا الكلام بقلبه قال فات به ان كنت من الصادقين فهذا ما ذكروا في تفسير هذه الآيات ومن لطائف البلاغة
في هذا الكلام المعجز انتظام ان موسى عليه السلام اجاب اولا بان قال رب السموات والارض وما بينهما ولم يكن انكار رب السموات
والارض وما بينهما في غاية الاستبعاد والاستنكار من الجهلة والعوام اذ كثير من هؤلاء يتوهمون ان السموات والارض موجودة
قديمة هذا وانها فاكتفى فرعون في الانكار على هذا الجواب بالاستعجاب بقوله الا تستمعون فلما استشعر موسى عليه السلام بان جوابه
لم يقع في قلوبهم وانه لا يستبعد من هؤلاء العوام الجهلة انكاره اجاب ثانيا بما لا يمكن انكاره من احد من هؤلاء الجهلة ايضا وكرر لفظ
الرب فقال ربكم ورب آبائكم الاولين واشار بقوله ربكم الى ان حدوثهم معلوم متيقن لهم لا يمكنهم انكاره فلا محيد من الاقرار بان لهم
ربا اوجدهم وبقوله ورب آبائكم الاولين الى ان ممات آبائهم الذين مضوا وخلوا متيقن مقطوع به لا سبيل الى انكاره فلا سبيل
الى ان يجحدوا ربا افناهم واماتهم فلما استشعر فرعون ان انكار هذا الجواب لا يتاتى بمجرد الاستعجاب قال ان رسولكم الذي
ارسل اليكم لمجنون يعني ان كلامه لا يستاهل ان تصغوا اليه وانه من قبيل الهجر والهذيان فلا ينبغي ان يلقى اليه السمع واكد ذلك بالجملة
الاسمية وبان وباللام ليردعهم عن الاصغاء الى كلامه ويكفهم عن قصد فهمه فاعرض موسى عليه السلام عن سفاهته ولغوه واجاب ثالثا
بما يشاهدونه في الحال من التغيرات والانقلابات التي لا يمكن وقوعها وشيوعها الا بتدبير مدبر وتاثير موثر فقال رب المشرق والمغرب
وما بينهما وعقبه بقوله ان كنتم تعقلون تنبيها على ان من لم يتيقن ولم يفهم مثل هذا البين الواضح مع تلقينه الآيات البينات ثلث
مرات ولم يعلم ان ما ذكر مرارا هو الجواب لا غير لا يوثق بكونه من العقلاء ولا يقطع بانه من ذوي العقول فانقطع فرعون ولم يجد غير التخويف
سبيلا الى كفه عليه السلام عن الدعوة الى الحق فقال لئن اتخذت الٰها غيري لاجعلنك من المسجونين يعني لا تتخذ انت الٰها غيري
والكان هو رب السموات والارض وما بينهما وربنا ورب آبائنا الاولين ورب المشرق والمغرب وما بينهما في الواقع ولئن اتخذت
الٰها غيري لاجعلنك من المسجونين ولم يقل لاسجننك لان ذلك ابلغ في التخويف اذ معناه لاجعلنك احدا من المسجونين الذين
هم كثيرون لا ينظرون ولا يوبه لهم وانت تعرف حالهم وكان من عادته انه كان ياخذ من يريد ان يسجنه فيطرحه في بير عميقة فردا
لا يبصر ولا يسمع وكان ذلك اشد من القتل وايضا فيه اشارة الى اعظم سلطانه وشدة بطشه والى انه فعل بكثير من عصوه
ما يحذره فلا يظن ان هذا الوعيد مجرد تخويف فلما راى موسى عليه السلام جهله وطيشه وعلم انه لا يسمع الى ما يلقى الى عقله خاطبه
بقوله اولو جئتك بشئ مبين فان المحسوسات والمشاهدات اقرب الى ادراك الجهلة واعلق بقلوبهم واهيب في انظارهم من

المعقولات اذا دریت ما وعیت فلعلک تفطنت وتیقنت ان موسی علیہ السلام ما حمل ما فی سوال فرعون ما رب العالمین
علی ما الاسمیۃ اما اولا فلانہ علیہ السلام قال لفرعون لقد علمت ما انزل ہولاء الا رب السموات والارض فکان علیہ السلام
یعلم ان فرعون یعلم رب السموات والارض فکیف نظن انہ علیہ السلام حمل ما فی سوالہ علی ما الاسمیۃ واما ثانیا فلانہ لا یجترء
احد علی ان یقول ان موسی علیہ السلام لم تیفطن بمراد فرعون واجاب من دون ان یفہم معنی السوال واما ثالثا فلان موسی
وہارون علی نبینا وعلیہما الصلوۃ والسلام لما اتیا فرعون وقال انا رسولا رب العالمین فیما بیناہ ان للعالمین ربا ارسلہما
الیہ فسال فرعون وقال ما رب العالمین یعنی من الذی ارسلکما فکان مقصودہ السوال عن حقیقۃ رب العالمین لا عن شرح
مفہوم ہذا الاسم بل لم یکن مفہوم ہذا الاسم مما یحتاج الی شرحہ فلم یکن ذلک محلا للسوال بما الاسمیۃ فانما کان السوال عن
حقیقۃ رب العالمین الذی دل کلامہما علی انہ موجود وانہ ارسلہما الیہ فکیف یتوہم ان موسی علیہ السلام حمل ما فی سوالہ علی
ما الاسمیۃ لعدما دل بکلامہ علی مطلب ہل البسیطۃ واما رابعا فلانہ علیہ السلام ذکر فی الجواب ما یدل دلالۃ بینۃ علی وجود
رب العالمین لئلا یبقی بعد الجواب حاجۃ الی السوال بالہلیۃ واعاد تلک الخواص التی ہی دلائل واضحۃ علی وجودہ مرارا
فلم یکن مقصودہ شرح مفہوم الاسم حتی یتوہم انہ علیہ السلام حمل ما علی الاسمیۃ فما قال الصدر من ان الظاہر انہ علیہ السلام
حملہا علی الاسمیۃ وفی الجواب شرح مفہوم الاسم ولم یحملہا علی ما الحقیقیۃ لنبو المقام فی غایۃ السقوط فان قال انہ علیہ السلام
تفطن بمراد فرعون وفہم ان السوال بما الحقیقیۃ لکنہ علیہ السلام حمل ما فی السوال علی الاسمیۃ لاجل امتناع جواب ما الحقیقیۃ
علی ما زعم فیکون مرجع کلامہ کلہ الی انہ علیہ السلام ذکر الجواب علی اسلوب الحکیم عن سوال لائق بحال المقام ولم یجب عن
سوال فرعون فیکون مآل الامرین الذین ذکرہما حیث قال انما استدل بہ من قول موسی علیہ السلام علی جواز وقوع
العرضی فی جواب ما الحقیقۃ مبنی علی امرین الی آخرہا قال واحدا وہو ان جواب موسی علیہ السلام لیس عن سوال فرعون بل
عن سوال آخر ثم لا یخفی ان جواب موسی علیہ السلام لیس من قبیل الجواب علی اسلوب الحکیم فان الجواب علی اسلوب الحکیم انما
یلیق اذا کان السائل مسترشدا لا اذا کان معاندا یقول لئن اتخذت الٰہا غیری لاجعلنک من المسجونین فقیاسہ علی قولہ
سبحانہ ویسئلونک ماذا ینفقون وقولہ تعالی ویسئلونک عن الاہلۃ وقولہ سبحانہ ویسئلونک عن الروح قیاس مع الفارق
فالحق ان جواب موسی علیہ السلام کان عن سوال فرعون بما الحقیقۃ وانما ذکر علیہ السلام العوارض فی الجواب لان ذکرہا
کان ہو القدر المحتاج الیہ فی دعوی الرسالۃ اولا ان امتناع بیان الماہیۃ الحقیقیۃ اضطرہ الی ذکر العوارض وایاما کان فکلامہ
علیہ السلام دلیل علی جواز وقوع العرضی فی الجواب عن السوال بما الحقیقیۃ کما قال المحقق ولقد اعجب الغیاث المنصور حیث
قال ان اباہ استدل بکلام موسی وبکلام فرعون الی آخر ما نقلنا عنہ ولم یتفطن ان اباہ کان معترضا علی استدلال المحقق

بکلام موسی علیہ السلام علی جواز وقوع العرضی فی الجواب عن السوال بما بان کان انما با بدار احتمال حملہ علیہ السلام ما علی
الاسمیۃ واحتمال کون جوابہ علیہ السلام علی اسلوب الحکیم فکیف صار ہو مستدلا علی عدم جوازہ بابدار الاحتمال فکیف یثبت
انہ علیہ السلام حمل اولا ما علی الاسمیۃ ثم بعد صرار فرعون اجاب علی اسلوب الحکیم فان اثبت ذلک بانہ لا یجوز وقوع العرضی
فی جواب ما الحقیقیۃ فقد توقف استدلالہ علی ثبوت المدعی فوقع فی شناعۃ الدور وان کان یثبت ذلک بدلیل آخر فکان
الواجب علیہ ان یذکر ذلک الدلیل حتی ینظر فیہ وای دلیل علی ان موسی علیہ السلام کان یعتقد ما اعتقد الصدر وابنہ من
ان وقوع العرضی فی جواب ما الحقیقیۃ لا یجوز ولو فی صورۃ الاضطرار حتی اضطر الی حمل ما فی السوال علی الاسمیۃ فہذا حال
استدلالہ بکلام موسی علیہ السلام واما استدلالہ بکلام فرعون الذی عبر عنہ بافلاطون القبط فہو مبنی علی ان ثبوت نسبۃ
موسی علیہ السلام الی الجنون کانت لاجل انہ سال عن الماہیۃ واجاب ہو علیہ السلام عن سوالہ بالعوارض و لو سلمنا ذلک
ولم لا یمکن للتلبیس علی من حولہ ولقصر فہم عن استماع ما قال علیہ السلام علی ما ذکرنا من قبل فلا ریب علی ہذا التقدیر فی ان
فرعون کان جاہلا بامتناع ان یجاب سوالہ بالماہیۃ الحقیقیۃ والا لم یسال بما الحقیقیۃ وح یجوز ان یکون فرعون جاہلا بجواز
وقوع العرضی فی جواب ما الحقیقیۃ فان ہذہ المسئلۃ مسئلۃ وقع فیہا الاختلاف بین العلماء فلا غرو ان یشتبہ الامر فیہا علی
فرعون فکان انکارہ علی جواب موسی علیہ السلام لاجل جہلہ بجواز وقوع العرضی فی جواب ما الحقیقیۃ فلا یصلح ان یجعل
جہلہ حجۃ علی امتناعہ ولو کانت جہالتہ حجۃ کان الخطب اشنع واقطع ہذا الکلام وان افضی الی التطویل لکنہ لا یخلو عن التحصیل
واللہ یقول الحق وہو یہدی السبیل **قولہ** کلمۃ ما فی اللغۃ سوال عن الماہیۃ ہذا غیر ظاہر فی القاموس فی بیان ما الاستفہامیۃ
معناہا ای شئ نحو ما ہی وما لونہا وما تلک بیمینک والیہ فان اہل اللسان یستعملون کلمۃ ما فی استعمالاتہم ومحاوراتہم
استعمالا شائعا فی طلب التعریفات اللفظیۃ وغیرہا حیث لا یکون محلا لطلب الحقیقۃ ومن العجائب ان ہذا القائل
استدل علی ان کلمۃ ما سوال بحسب اللغۃ عن تصور الشئ بالکنہ بان فرعون نسب موسی علیہ السلام الی الجنون حیث اجاب
علیہ السلام عن سوالہ ما رب العالمین بالصفات وانت قد عرفت فضائح ہذا الاستدلال **قولہ** وما سبق من التفصیل فی
اصطلاح فن البرہان ہذا ایضا غیر ظاہر بل الظاہر من کلام شارح الاشارات فی فن البرہان حصر جواب ما الحقیقیۃ فی
الجنس والنوع والحد ونقل الصدر المعاصر للمحقق الدوانی عن الشیخ انہ قال فی الشفاء بعد عد المطالب واما مطلب ما
حقیقۃ الذات فلا یصح الا بعد اثبات حقیقۃ الذات وہو بالحقیقۃ الحد وبالجملۃ فلا بد لاثبات کون ما سبق من تفصیل
اصطلاح فن البرہان من سند یعول علیہ **قولہ** والمعلم الاول للحکمۃ الیمانیۃ ثلث قسمۃ قد حققناہا فی فواتح مبحث الجعل امر
الوجود وانہ ما فتسبہ الی المہیۃ والآن نعود الی تحقیق القول فیہ وفی امر الجعل علی وجہ اخصر لا بد منہ لتحقیق ہذا المقام

فنقول لایخلوا اما ان یکون الوجود عارضا للمهیة الممکنة فی نفس الامر زائدا علیها فی الواقع مع عزل النظر عن مرتبة الحکایة الذہنیة والملاحظة العقلیة اولایکون کذلک بل لایکون فی نفس الامر وفی الواقع الانفس الماہیة من دون زیادة امر ما علیها وانضیاف صفة ما الیہا ثم العقل بضرب من التحلیل ینتزع منہا معنی ہی الصیرورة والموجودیة کما ینتزع من حقیقة الانسان معنی ہی الانسانیة فعلی الاول یکون للمہیة اتصاف بالوجود فی نفس الامر فللوجود عروض للمہیة فی نفس الامر مع قطع النظر عن الملاحظة العقلیة والحکایة الذہنیة کما ان للثوب والسماء اتصافا بالبیاض والفوقیة وفی الواقع وللبیاض والفوقیة عروضا للثوب والسماء فی نفس الامر مع قطع النظر عن الملاحظة الذہنیة وعلی الثانی لایکون للمہیة اتصاف بالوجود فی نفس الامر ولا للوجود عروض للمہیة فی نفس الامر کما لیس لحقیقة الانسان اتصاف بالانسانیة فی نفس الامر ولا للانسانیة عروض لحقیقة الانسان فی نفس الامر فیکون علی التقدیر الاول للمہیة الموجودة مرتبتان فی نفس الامر احدہما مرتبة ذاتہا التی ہی معروضة للوجود فی نفس الامر والاخری مرتبة الوجود العارض لہا فی نفس الامر وعلی التقدیر الثانی لایکون للمہیة فی نفس الامر مع قطع النظر عن ملاحظة الذہن وانتزاعہ الا مرتبة واحدة ہی مرتبة ذاتہا فقط ولایکون فی نفس الامر مرتبة الوجود العارض لہا اذ لیس الوجود علی ہذا التقدیر عارضا فی نفس الامر والقول بالجعل المؤلف مبنی علی التقدیر الاول والقول بالجعل البسیط مبنی علی التقدیر الثانی فانہ لوکان الوجود زائدا علی الماہیة فی نفس الامر عارضا لہا فی الواقع کانت المہیة معروضة للوجود متصفة بہ فی الواقع ویکون ذلک الاتصاف والعروض الواقعی اثر الجعل الجاعل علی ہذا التقدیر فتعین القول بالجعل المؤلف علی ہذا التقدیر واما ان کان فی نفس الامر نفس الماہیة فقط ولایکون الوجود عارضا لہا فی الواقع فلا یتحقق فی الواقع الا امر واحد ہی الماہیة ولایکون لہا اتصاف واقعی بالوجود ولا للوجود عروض واقعی للمہیة فلا یکون اثر الجاعل فی الواقع الا نفس الماہیة ویکون الوجود حکایة ذہنیة عنہا فتعین القول بالجعل البسیط ولایکون للقول بالجعل المؤلف علی ہذا التقدیر سبیل فقد بان ان للمہیة علی تقدیر القول بالجعل المؤلف مرتبتین فی نفس الامر احدہما مرتبة التقرر وتجوہر الذات والاخری مرتبة الوجود وعلی تقدیر القول بالجعل البسیط مرتبة واحدة ہی مرتبة التقرر ای تجوہر الذات وہذہ المرتبة اذا حکی عنہا فحکایتہا الذہنیة ہی مرتبة الوجود سواء عبر عنہا فی مرتبة الحکایة الذہنیة بلفظ الوجود او الصیرورة او التقرر او التجوہر او الکون او الثبوت او غیر ذلک مما یمکن ان یحکی بہ عن مرتبة نفس الذات فعلی تقدیر القول بالجعل المؤلف لما کان للمہیة فی نفس الامر مرتبتان احدہما مرتبة تجوہر الذات والاخری مرتبة وجودہا کان بازائہما حکایتان احدہما الحکایة عن المرتبة الاولی والاخری الحکایة عن المرتبة الاخری ویکون تانک الحکایتان قضیتین ہلیتین بسیطتین احدہما عند الحکایة عن مرتبة التقرر والثانیة عند الحکایة عن مرتبة الوجود وعلی تقدیر

القول بالجعل البسيط لما لم يكن للمهية في نفس الامر الا مرتبة واحدة وكانت الصيرورة والموجودية وكل ما هو في معناهما عبارة عن حكاية تلك المرتبة لا غير فلا يكون بازاء تلك المرتبة النفس الامرية المحكي عنها الا حكاية واحدة هي الحكاية بالوجود فلا يمكن القول على هذا التقدير الا بهلية بسيطة محمولها الوجود وما في معناه لا غير فقد بان انه لا يمكن القول بهليتين بسيطتين على تقدير القول بالجعل البسيط اصلا فمن ذهب وهمه الى تثليث مطلب بنى هذا الوهم السخيف على اصل الجعل البسيط فانه لم يفهم معناه ولم يتفطن بمبناه والعجب ان الشارح ومعلمه ضيعا العمر في التلفظ بلفظ الجعل البسيط والتقرر والتجوهر والفعلية ولم يتنبه لهما ان يتدبرا معانيها كما عرفت وستعرف انشاء الله العزيز تفاصيله **قوله** يطلب به التصديق بفعلية الحقيقة وشئ قوامها **قوله** قال في الافق المبين ليس الوجود حقيقة الا نفس الموجودية بالمعنى المصدري اي صيرورة نفس الذات في ظرف ما لا معنى ينضم الى الماهية او ينتزع منها فيجعل مناطا لصحة انتزاع الموجودية وحمل مفهوم الموجود فلعل المحقق انه ليس في ظرف الوجود الا نفس الماهية ثم العقل لضرب من التحليل ينتزع منها معنى الموجودية والصيرورة المصدرية ويصفها به ويحمله عليها على ان مصداق الحمل ومطابق الحكم هو نفس المهية بحسب ذلك الظرف لا امر زائد يقوم بها فيصح الحمل انتهى ثم قال وبالجملة الوجود المطلق معنى مصدري لا يؤخذ من مبدأ للمحمول قائم بالموضوع انضماما او انتزاعا بل من نفس ذات الموضوع المجعولة بجعل الجاعل اياها ولا يتصور لذلك المعنى تحصل وتقوم الا بنفس الاضافة الى موضوعه لا قبل الاضافة واذ دريت ان حقيقته ان موضوعه في الاعيان لا غير فاعلمن ان مرتبة ذات موضوعه في العين او في الذهن اصطلح على التعبير عنها بفعلية الماهية ووضع لها اسم هو تقرر الذات وحيثية هذا المفهوم المصدري المنتزع تسمى بالوجود ويعبر عنها بالموجودية فان تقرر المهية وفعليتها وان لم ينسلخ عن اقتران الوجود الا في اعتبار العقل الا انها مستتبعة للموجودية والموجودية مسبوقة بها وفعلية تقرر الماهية بجعل الجاعل معيار صحة انتزاع الموجودية بالفعل ومناط صدق حمل الوجود انتهى وقال في اوائل القبس الثاني من القبسات انشدن المتبصرين بما تلوناه عليك في سائر كتبنا ان وجود الشيء في اي ظرف ووعاء كان هو وقوع نفس ذلك الشيء في ذلك الظرف لا لحوق امر ما به وانضمامه اليه والا رجع الهل البسيط الى الهل المركب وكان ثبوت الشيء في نفسه هو ثبوت الشيء للشيء ومن يحسب وجود المهية وصفا من الاوصاف العينية او امرا من الامور الذهنية وراء مفهوم الموجودية المصدرية فليس من اهل استحقاق المخاطبة ولا هو من رجال اصحاب الحقيقة كما قال شعر كانّا السابقون في الضيار ولو كان الامر على ما حسبه لكان الوجود نفسه ماهية ما من المهيات ويكون لا محالة وجوده زائدا على مهيته كما وجود سائر المهيات الممكنة ويكون وجوده ايضا هو ثبوته المصدري كما وجود سائر الاشياء فاذن الوجود في الاعيان هو نفس صيرورة الشيء في الاعيان لا ما بالاتصاف به يصير الشيء في الاعيان وكذلك الوجود في الذهن هو نفس وقوعه في الذهن ووجود

كل عرض هو وجوده فى موضوعه وجود الوجود هو وجود موضوعه والشئ المعلول نفس ذاته وهيئة مجعولة الجاعل جعلا
بسيطا والوجود حكاية جوهر ذاته المجعولة بالفعل فمرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل يقال لها مرتبة التقرر والفعلية و
للمطلب الذى بازائها الهل البسيط الحقيقى اعنى هل الشئ ومرتبة الموجودية المصدرية المنتزعة منها يقال لها مرتبة الوجود
وللمطلب الذى بازائها الهل البسيط المشهورى اعنى هل الشئ موجود على الاطلاق وصور هذين المطلبين بآخرة واحد بحسب
المحكى عنه ومفاد السالب فى الهليات اما فى الحقيقى فسلب الذات فى نفسها واما فى المشهورى فسلب الوجود على الاطلاق
وصورهما ايضا بآخرة واحد بحسب المحكى عنه فاما اثبات مفهوم ما للذات اى مفهوم كان من جوهريات المهية او من عرضياتها
فمن حيز الهل المركب اى هل الشئ شئ والمحكى عنه ثبوت شئ لشئ وفى السالب سلب شئ عن شئ فاذن الوجود هو شرح
نفس الذات المتقرر والعدم وهو سلب الوجود شرح بطلان الذات الموهومة وليسيتها ومفهومه ليس هناك شئ لا ان
هناك امر مفهومه الليس انتهى وهذا كلام لم يصدر عن فهم وتدبر فانه قد اعترف بان الشئ المعلول نفس ذاته وهيئة مجعولة
الجاعل جعلا بسيطا والوجود حكاية ذاته المجعولة بالفعل فمرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل يقال لها مرتبة التقرر والفعلية
فلما كان الوجود حكاية ذاته المجعولة بالفعل التى هى المسماة بالتقرر والفعلية كانت الهلية البسيطة المشهورية حكاية عن
تلك المرتبة فمطلب الهل البسيط الحقيقى اما حكاية عن تلك المرتبة فهى الهلية البسيطة المشهورة لا غير او حكاية عن مرتبة اخرى
قلتم تلك المرتبة ويبين ما هى او ليس حكاية عن شئ فليس مطلبا التصديق يقينيا فضلا عن ان يكون مطلب هل واما قوله اعنى
هل الشئ فمن العجائب التى يضحك منها الصبيان فان هل الشئ اما كلام تام او لا فعلى الثانى ليس كلاما فضلا عن ان
يكون مطلبا التصديق يقينيا وعلى الاول فاما ان يقدر له خبر او لا وعلى الثانى فقد تم الكلام باسم واحد من دون اسناد وعلى
الاول فذلك الجزء اما حكاية ذاته المجعولة بالفعل فهو الوجود على ما اعترف سواء عبر عنه بلفظ الوجود او بلفظ التقرر والثبوت
او غير ذلك مما يفيد هذا المعنى فهذا المطلب مطلب الهل البسيط المشهورى لا غير او غيرها من جوهريات الذات او عرضياتها
فهذا المطلب من مطلب الهل المركب كما اعترف به واما قوله ومرتبة الموجودية المصدرية المنتزعة منها يقال لها مرتبة الوجود
فان اراد به مرتبة الحكاية عن مرتبة نفس الذات فهذا معقول لكن هذه المرتبة هى مرتبة الحكاية التى هى الهلية البسيطة
المشهورية وليست محكيا عنها للهلية البسيطة المشهورية وانما المحكى عنه لها مرتبة نفس الذات المسماة بالتقرر والفعلية فلا
معنى لقوله وللمطلب الذى بازائها الهل البسيط المشهورى وان اراد به مرتبة متحققة فى نفس الامر مع قطع النظر عن
حكاية الذهن وانتزاعه فهذا باطل فانه نفسه اعترف فيما نقلنا عن الافق المبين بانه ليس فى الواقع الا نفس المهية ثم
العقل يضرب من التحليل ينتزع منها معنى الموجودية والصيرورة المصدرية ويصفها به ويحمله عليها واليه تلك المرتبة

انکانت متحققة فی نفس الامر مع قطع النظر عن حکایة الذہن و انتزاعہ فالتحقق فی تلک المرتبة امانفس المہیة بماہی ہی او ہی
مع امر زائد علیہا فعلی الاول تلک المرتبة ہی مرتبة التقرر لاغیر و علی الثانی یکون الوجود وصفا من اوصاف المہیة فی نفس
الامر و یبطل ماقال فی الافق المبین و یخرج علی تقدیر ہذا الحسبان من اہل استحقاق المخاطبة واما قولہ وصور ہذین المطلبین
باٰخرة واحد بحسب المحکی عنہ فالفاظ لیس تحتہا معنی فانہ ان اراد بہ ان المحکی عنہ بمطلب الہل البسیط الحقیقی ہو المحکی عنہ
بمطلب الہل البسیط المشہوری کما ہو الظاہر فیبطل ماذکر من قبل من ان مرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل یقال لہا
مرتبة التقرر والفعلیة وللمطلب الذی بازائہا الہل البسیط الحقیقی و مرتبة الموجودیة المصدریة المنتزعة منہا یقال لہا
مرتبة الوجود وللمطلب الذی بازائہا الہل البسیط المشہوری اذ علی ہذا التقدیر یکون کلا مطلبی الہلین الذین ذکرہما بازاء
مرتبة واحدة ہی المحکی عنہ الواحد ولا یکون علی ہذا التقدیر مرتبتان یکون احد المطلبین المذکورین بازاء احدہما و آخرہما بازاء
آخرہما ثم اذا کان المحکی عنہ لہما واحدا فاما ان یکون الحکایة فی احدہما بحمل مفہوم علی الذات و فی الآخر بحمل مفہوم آخر فذانک
المفہومان اما حکایة نفس الذات فہما الوجود علی ما اعترف من ان الوجود حکایة جوہر الذات المجعولة بالفعل فلا یکونان
مفہومین بل مفہوم واحد عبر عنہ بلفظین مثلا قیل تارة الذات متقررة و تارة الذات موجودة و عنی بہذین اللفظین معنی واحد
ہو کون الذات فلا یکون ہناک مطلبان بل مطلب واحد عبر بعبارتین ولا عبرة بتثنیة العبارتین فان العبارات کثیرة
فلو اعجب احدا ان یسمی کل عبارة مطلبا فلیفعل و اما ان یکون فی احدہما حکایة بحمل مفہوم ولا یکون فی الآخر حکایة بحمل مفہوم
ما اصلا فیکون ذلک الآخر مفہوما مفردا لا مطلبا تصدیقیا وان اراد بہ معنی آخر یکون بحسبہ المحکی عنہ لاحد مطلبی الہلین
المذکورین غیر المحکی عنہ لآخرہما فلا یکون صورتا ہذین المطلبین واحدا بحسب المحکی عنہ فلا یکون لہذہ الالفاظ معنی و ہکذا الکلام
فی سالبتی ہاتین الہلیتین واما قولہ فاذن الوجود شرح نفس الذات المتقررة فہو صریح فی ان الہلیة البسیطة التی
محمولہا الوجود او العدم ہی التی تحکی عن نفس الذات المتقررة او الباطلة ولیس ہناک ہلیة اخری بسیطة تحکی عن تقرر
الذات و بطلانہا فانظر الی معلم الشارح کیف یخبط فی کلامہ ولا یبالی این یذہب و منشاء وقوعہ فی ہذہ الورطة انہ مع
ذہابہ الی القول بالجعل البسیط من دون ان یتدبر معناہ و یتفطن بمسماہ ذہب الی ان الوجود من العوارض اللاحقة
للماہیة فی نفس الامر فلم یکن لہ محید من ان یقول ان للمہیة فی نفس الامر مرتبتین احدہما مرتبة نفس ذاتہا المعروضة
والاخری مرتبة الوجود العارض فحسب ان الحکایة عن المرتبة الاولی مطلب الہل البسیط الحقیقی والحکایة عن المرتبة الثانیة
مطلب الہل البسیط المشہوری ولم یتفطن بانہ علی تقدیر القول بالجعل البسیط لا سبیل الی القول بکون الوجود من
عوارض المہیة فی نفس الامر کیف ولو کان الوجود من عوارض المہیة فی نفس الامر کان بینہا و بین الوجود خلط و

ارتباطاً فی نفس الامر کما بین الثوب والبیاض او کما بین السمار والفوقیۃ وکان اثر الجاعل بالذات ذلک الخلط والربط الواقعی فلا محید علی ہذا التقدیر من القول بالجعل المؤلف ثم انہ لما ذہب الی القول بالجعل البسیط اضطر الی ان یقول بان الوجود حکایۃ نفس الذات المجعولۃ جعلاً بسیطاً وعلی ہذا التقدیر لم یکن لہ سبیل الی القول بان للمہیۃ مرتبتین فی الواقع مع قطع النظر عن حکایۃ الذہن وانتزاعہ لکنہ اذ رسخ فی ذہنہ ان الوجود من عوارض المہیۃ فی نفس الامر وکانت مرتبۃ التقرر مصداقاً محکیاً عنہ للوجود متقدمۃ علیہ تقدم المصداق علی الصادق والمحکی عنہ الواقعی علی الحکایۃ توہم ان للمہیۃ علی تقدیر القول بالجعل البسیط مرتبتین فی الواقع مع قطع النظر عن حکایۃ الذہن وبناءً علی ہذا الوہم الذی منشاءہ سوء الفہم قسم الہل البسیط الی قسمین وتوہم مرتبۃ التقرر اعنی مرتبۃ نفس المہیۃ الواقعیۃ التی ہی المحکی عنہا للحکایۃ بالوجود مرتبۃ حکایۃ ذہنیۃ وجعلہا مطلب الہل البسیط الحقیقی وہذا کلہ ناش من سوء الفہم وعدم التدبر والشارح قد ہلک فی تقلیدہ ولم یدر ان الفاظ لیس تحتہا معنی ولم یتفطن بان قولہ وحقیقی ابسط منہ لیطلب بہ التصدیق بفعلیۃ المہیۃ ونحو قوامہا الفاظ بلا معنی فان فعلیۃ المہیۃ ونحو قوامہا اما ان یکون عبارۃ عن نفس الماہیۃ فہی لا تصلح لان یسأل عنہا بہل ولا لان یطلب التصدیق بہا واما ان یکون عبارۃ عن شیئ زائد علی الماہیۃ وہذا مما لا یتصور علی اصل الجعل البسیط ولا یتصور ذلک معلم الشارح ایضاً فضلاً عن ان یطلب التصدیق بہ واما قولہ علی ما یحکم بہ الجعل البسیط ففیہ ان الجعل البسیط لا یحکم بان نفس الماہیۃ التی ہی اثر الجعل البسیط فی الواقع صالحۃ لان یسأل عنہا بہل ولا لان یتعلق بہا التصدیق واما ان تاثیر الجاعل فی نفس المہیۃ وان اثرہ نفسہا بما ہی ہی فلا یغنیہ شیئاً والحاصل ان السوال بہل انما یمکن اذا انتزع الذہن من نفس الماہیۃ معنی ویسندہ الی المہیۃ فیسئل عن ثبوتہ لہا بہل فیجاب عنہ بثبوتہ لہا او عدم ثبوتہ لہا واما نفس الماہیۃ الواقعیۃ المسماۃ بالتقرر والفعلیۃ فلیست مرکباً ذہنیاً من مسند ومسند الیہ حتی تصلح لان یسأل عنہا او لان یجاب عن السوال عنہا بہل ولان یتعلق التصدیق بہا فجعلہا مطلب ہل لا معنی تحتہ **قولہ** وتوضیحہ ان مرتبۃ التقرر قال فی الافق المبین مطلب ہل ینقسم الی ضربین بسیط ومرکب ثم البسیط الی نوعین حقیقی ومشہوری والعقد یجبہ الی ہلی بسیطی وہلی مرکبی ثم الہلی البسیط الی بسیط علی الحقیقۃ وبسیط مشہوری والحقیقی من البسیط سوال عن نفس الشیئ بحسب تجوہر حقیقتہ فی نفسہا وتقرر مہیتہ فی سنخہا اعنی المرتبۃ المتقدمۃ علی مرتبۃ الوجود وہی الصادرۃ عن الجاعل ابتداءً بلا وسط فی لحاظ العقل اصلاً والمشہوری منہ سوال عن نفس الشیئ بحسب مرتبۃ الموجودیۃ والکون اما فی نفس الامر علی الاطلاق او فی الاعیان او فی الذہن وہی المرتبۃ المرتبۃ علی المرتبۃ الاولی بلا وسط فالواقع فی مطلب ہل مطلقاً اما التجوہر او لیس او الموجود علی الاطلاق او لیس والموجود شیئاً ما جوہریاً للموضوع او عرضیاً ذاتیاً او عرضیاً خارجیاً او

ليس عدم تثليث الاقسام باجاعل البسيط فتمى الهل البسيط وهو الاحق بالاعتبار ثم باعتبار البساطة فيه مغلط فى المعارف
التصورية والعلوم التصديقية ومفسدفى ابواب الاقتناصات الحدية والبرهانية وان كانت المرتبتان متخالطتين فى غير
اللحاظ الذى هوظرف تخلط والمتعرية من ظروف الوجود فالسوال عن تجوهر الحقيقة كما يقال هل العقل اى هل ماهية هى العقل
والجواب نعم اى ان بعض الماهيات المتجوهرة هى العقل وهل اجتماع النقيضين اى هل ماهية هى اجتماع النقيضين والجواب
ليس اى لاماهية متجوهرة هى اجتماع النقيضين واذا ثبت ان الشئ كالعقل مثلا متجوهر الحقيقة فى الاعيان استغنى بذلك
عن السوال عن وجوده فى الاعيان وكذا العكس اذ الشئ لا يصح ان يكون له حقيقة متقررة وليس لتلك الحقيقة المتجوهرة
وجود فى ظرف تجوهرها وانما يختلق ذلك توهم لبعض اوهام من المميزين بل الحقيقة التصورية المتجوهرة فى ظرف يتبعها ويلزمها
ان لا ينسلخ عنها ان تكون موجودة فى ذلك الظرف ولكن ينبغى ان لا يهمل فصل احدى المرتبتين عن الاخرى وسبق السابقة
منها لئلا يضيع حقوق الاحكام المختلفة بحسب ذلك ومطلب الهل البسيط مقدم على المركب اذ طبيعة اثبات شئ لشئ تقتضى
ان يكون المثبت له ثابتا فى نفسه حتى يثبت له شئ فيكون الشئ فى نفسه ثم يكون له صفة وتحقق ان عقود الهليات البسيطة
ليس مفادها ثبوت شئ للموضوع او اتحاد الموضوع والمحمول بل مفادها تجوهر حقيقة الموضوع او لا تجوهرها وكون الموضوع
فى نفسه او انتفاره فى نفسه وانما ذلك فى الهليات المركبة فقط فان العقد فى الهليات البسيطة انما يشتمل بحسب الضرورة
الناشئة من طباع العقد على الموضوع والمحمول والنسبة بينهما فى الذكر والتعبير عما ادركه العقل لا بحسب ما يرجع اليه مفاد
العقد وتعلق القصد بالتعبير عنه ليس من ليستاهل محاولة النظر فى اسرار العلوم اذا راجع غريزة عقله وجدان قولنا
العقل متقرر وموجود مثلا اذا افاد ثبوت مفهوم التقرر او الوجود او اتحاد العقل والمتقرر او الموجود كان ذلك شيئا وراء
تقرره فى نفسه او كونه فى نفسه ومتاخرا عنه بمراتب ام ليس الا الشئ المتقدم اعنى تحقق نفس ذات الموصوف لا الشئ المتاخر وهو
ثبوت وصف له سواء كان ذلك الوصف مفهوم الثبوت او غيره فاذن تحصيل ذات الموصوف من حيز الهليات البسيطة
وتحصيل وصف له من حيز الهلية المركبة وكذلك السالب كقولنا ليس اجتماع النقيضين متقررا او موجودا مفاده بالحقيقة
ليسية سنخ حقيقته وسلب ذاته وانتفاره فى نفسه لا سلب مفهوم التقرر او مفهوم الوجود عنه فقد كنا عرفناك من قبل ان
الوجود نفس كون الماهية وموجوديتها لا ما به الموجودية اى امر به يكون المهية وكذلك عدم الشئ فى نفسه هو نفس انتفار
ذاته لا انتفار امر عن ذاته هو الوجود على خلاف عدم صفة من صفات الشئ عن الشئ فاذن الايجاب فى الهليات البسيطة
تجوهر شئ او ثبوته والسلب ليسية شئ او انتفاره والايجاب فى الهلى المركب ثبوت شئ لشئ والسلب انتفاره عنه هذا
كلامه وانما نقلناه مع كونه طويلا بلا طائل لئلا يبقى للناظر فى كلام الشارح تطلع واستشراف الى ماخذه وانت تعلم

ان قوله والحقيقي من البسيط سوال عن نفس الشئ بحسب تجوهر حقيقته في نفسها وتقرر هيئة في سنخها ان اراد به ان الهل
البسيط الحقيقي سوال عن الشئ نفسه من دون ان تتضمن السوال مفهوما ما معه فيكون الهل البسيط الحقيقي سوالا عن
المفرد ولا يكون مطلبا تصديقيا فيكون من مطلب ما وان اراد انه سوال عن الشئ نفسه باخذ مفهوم ما معه فذلك المفهوم
اما عين مفهوم ذلك الشئ فيكون الهل البسيط الحقيقي سوالا عن الحمل الاولي فيكون من حيز الهل المركب باعترافه
او مفهوم منتزع من نفس ذاته هو حكاية نفس ذاته فيكون هو الوجود فان الوجود حكاية نفس الذات المجعولة لا امر يقوم
بالذات انضماما او انتزاعا على ما اعترف به فيما نقلنا عنه سابقا فيكون الهل البسيط الحقيقي هو الهل البسيط المشهوري
لا غير ولا يغني التلفظ بلفظ التجوهر والتقرر شيئا فان التجوهر والتقرر اما ان يعني به نفس الذات الواقعية المحكي عنها فهو
ليس خبرا عن الشئ المسئول عنه في السوال ولا محمولا عليه في الجواب واما ان يعني به معنى ينتزعه الذهن عن تلك الذات نفسها
فذلك هو الوجود والصيرورة والموجودية والتجوهر والتقرر فهو ما يسأل عنه بالهل البسيط المشهوري ويجاب به عنه واما قوله
اعني المرتبة المتقدمة على مرتبة الوجود فان اراد بها مرتبة نفس الهيئة الواقعية الواقعة في نفس الامر المحكي عنها المتقدمة
على مرتبة حكايتها وبمرتبة الوجود مرتبة الحكاية الذهنية التي هي حكاية عن المرتبة الاولى اي نفس الذات فتقدم تلك المرتبة
على مرتبة الوجود عبارة عن تقدم المحكي عنه على الحكاية وتقدم المصداق على الصادق وتقدم المنتزع منه على المنتزع فتلك
المرتبة محكي عنها بالهلي البسيط الذي سماه هذا القائل بالهلي البسيط المشهوري والهلية البسيطة المشهورية حكاية عن
تلك المرتبة والهل البسيط المشهوري سوال عن تلك المرتبة فلا معنى للهل البسيط الحقيقي سوى الهل البسيط المشهوري و
لا للهلية البسيطة الحقيقية سوى الهلية البسيطة المشهورية وان اراد ان للماهية في نفس الامر مع قطع النظر عن حكاية
الذهن وانتزاعه مرتبتين احدهما مرتبة التقرر والتجوهر والاخرى مرتبة الوجود ومرتبة التجوهر متقدمة على مرتبة الوجود في
الواقع فذلك باطل لان الوجود على تقدير القول بالجعل البسيط ليس عارضا للمهية في نفس الامر حتى يكون للماهية في
نفس الامر مرتبتان احدهما مرتبة ذات المهية المعروضة والاخرى مرتبة الوجود العارض انما في الواقع مع عزل النظر
عن الملاحظة الذهنية نفس الماهية بلا امر زائد عليها هو الوجود والعقل يحكي عن نفس الذات وتلك الحكاية هي مرتبة الوجود
فليس في الواقع مرتبتان متخالطتان وانما في الواقع مرتبة واحدة هي نفس الذات لا غير فاذ حكي عنها كان ما انتزعه
الذهن عنها مرتبة الوجود فظهر سخافة قوله والكائنة لمرتبتان متخالطتين الخ اذ قد بان انه ليس في الواقع الا مرتبة واحدة
واذا انتزع عنها معنى الوجود كان مرتبة الحكاية الذهنية مرتبة اخرى غير مخالطة مع تلك المرتبة اصلا ووجه وقوع هذا
القائل في هذه المخمصة التي ابتلي بها انه ظن الحكاية بالوجود هلية بسيطة ومصداقها الواقعي المحكي عنه هلية اخرى سابقة

علیہا وسماہا ہلیۃ بسیطۃ حقیقیۃ ولم یدر ان الہلیۃ عبارۃ عن الحکایۃ لا عن المحکی عنہ والعجب انہ حسب الحکایۃ بالوجود ہلیۃ
بسیطۃ مشہوریۃ ومصداقہا المحکی عنہ ہلیۃ بسیطۃ حقیقیۃ ولم یعتبر مثل ذلک فی الہلیۃ المرکبۃ فکان علیہ ان یسمی الحکایۃ
بان الجسم اسود ای ہذہ القضیۃ المعقولۃ بالہلیۃ المرکبۃ المشہوریۃ ومصداقہا المحکی عنہ اعنی الجسم المتصف بالسواد فی
الواقع بالہلیۃ المرکبۃ الحقیقیۃ ولو کان یستنکف عن ہذا فلم لم یستنکف عن تسمیۃ مصداق الہلیۃ البسیطۃ التی ہی حکایۃ
بان الشیٔ موجود اعنی بذلک المصداق مرتبۃ التقرر ای نفس الذات المتقررۃ بالہلیۃ البسیطۃ الحقیقیۃ وقد استبان
بما ذکرنا ان عدم تثلیث الاقسام مبنی علی فہم معنی السوال بہل ومعنی جوابہ وتثلیثہ ناش من سخافۃ العقل وفسادہ
واما قولہ مغلط فی المعارف التصوریۃ والعلوم التصدیقیۃ ومفسد فی ابواب الاقتناصات الحدیۃ والبرہانیۃ فلیتہ
بین ان اعتبار مصداق الہلیۃ البسیطۃ المشہوریۃ محکیا عنہ وعدم اعتبارہ حکایۃ فی ای المعارف التصوریۃ والعلوم
التصدیقیۃ غلط وای الاقتناصات الحدیۃ والبرہانیۃ افسد وامثال ہذہ المجازفات احسن من ان یلتفت الیہا بل
لا ینبغی لمن رزق فہما ان یعتنی بہذہ الہذیانات واما قولہ کما یقال ہل العقل ای ہل ماہیۃ ہی العقل فمما یقضی بہ
العجب فان قولہ ہل العقل اما ان یقدر لہ خبر اولا فان قدر لہ خبر فما ذلک الخبر فان کان ہو حکایۃ عن نفس الماہیۃ المتقررۃ
فہو الوجود او لفظ آخر فی معناہ کالتجوہر والتقرر والکون والثبوت فہذا الہل ہو الہل البسیط المشہوری وان کان
شیئا آخر سوی صیرورۃ نفس الماہیۃ فہذا الہل ہل مرکب وان لم یقدر لہ خبر فقد تم الکلام باسم واحد من دون فعل
وہذا مضحکۃ للصبیان وقولہ ای ہل ماہیۃ ہی العقل ان کان فیہ قولہ ہی العقل صفۃ لماہیۃ ولم یقدر لقولہ ماہیۃ خبر فہذا لیس
کلاما فضلا عن ان یکون سوالا بہل وان قدر لہ خبر فقد عرفت حالہ وان کان معناہ ہل العقل ماہیۃ وان لم یساعدہ اللفظ
کان ذلک سوالا عن ثبوت مفہوم الماہیۃ للعقل فیکون من قبیل السوال بالہل المرکب فقد اتضح ما ارتکب من التلبیس و
افتضح بالعبۃ بالتدلیس وقس علی ذلک ما یلحق من کلامہ بہذا القول واما قولہ واذا ثبت ان الشیٔ کالعقل مثلا متجوہر
الحقیقۃ فی الاعیان استغنی بذلک عن السوال عن وجودہ فی الاعیان وکذا العکس فان اراد بہ انہ اذا ثبت ان الشیٔ
کالعقل مثلا متجوہر الحقیقۃ فی الاعیان کان معناہ انہ موجود فی الاعیان وکذا اذا ثبت انہ موجود فی الاعیان کان معناہ
انہ متجوہر الحقیقۃ فی الاعیان فلا حاجۃ الی السوال عن وجودہ فی الاعیان او عن تجوہر حقیقتہ فی الاعیان فذلک حق فان
معنی التجوہر فی الاعیان ہو معنی الوجود فی الاعیان ومصداق التجوہر فی الاعیان اعنی نفس الماہیۃ المتقررۃ ہو
مصداق الوجود فی الاعیان لکن علی ہذا یکون الہلیۃ البسیطۃ الحقیقیۃ ہی بعینہا الہلیۃ البسیطۃ المشہوریۃ بلا فرق
اصلا والہل البسیط الحقیقی ہو الہل البسیط المشہوری من دون تمایز بینہما راسا فضیع کل ما تجشم وعنّی فیہ نفسہ وان اراد بہ

ان مفہوم ان الشئ متجوہر الحقیقۃ فی الاعیان غیر مفہوم ان الشئ موجود فی الاعیان وانہ یستلزمہ ولاجل استلزام ایاہ استغنی
عن السوال عن وجودہ فی الاعیان بعد ثبوت انہ متجوہر الحقیقۃ فی الاعیان فہذا غلط باطل اذ مفہوم انہ متجوہر الحقیقۃ فی
الاعیان کونہ فی الاعیان وکونہ فی الاعیان ہو انہ موجود فی الاعیان وان ارادانہ اذا صدق بالحقیقۃ المتجوہرۃ فی
الاعیان استغنی عن السوال عن وجودہ فی الاعیان اذ مع التصدیق بالمصداق المحکی عنہ لاحاجۃ الی السوال عن
الصادق والحکایۃ فہذا حق لکن لا یغنیہ شیئا فان مصداق الہلیۃ البسیطۃ المشہوریۃ لیس حکایۃ فضلا عن ان یکون
ہلیۃ بسیطۃ حقیقۃ واما قولہ بل ان الحقیقۃ التصوریۃ المتجوہرۃ فی ظرف یتبعہا ویلزمہا ان لا یسلخ عنہا ان تکون موجودۃ فی
ذلک الظرف فالصحیح فیہ ان الحقیقۃ التصوریۃ المتجوہرۃ فی ظرف ہی الحقیقۃ التصوریۃ الموجودۃ فی ذلک الظرف بعینہا بلا
فرق ما اصلا ومفہوم کونہا موجودۃ فی ظرف ہو مفہوم کونہا متجوہرۃ فی ذلک الظرف فان اراد بالحقیقۃ التصوریۃ المتجوہرۃ
فی ظرف نفس الحقیقۃ المتجوہرۃ فی ظرف اعنی مرتبۃ المصداق الواقعی فہی الحقیقۃ التصوریۃ الموجودۃ فی ذلک الظرف اعنی مرتبۃ
المصداق الواقعی لان الاول یستتبع ویستلزم الثانی فان ذلک فرع التغایر والتعدد والمصداق الواقعی واحد ہی الحقیقۃ
المتجوہرۃ وہی الحقیقۃ الموجودۃ وان اراد بہا ہذا المفہوم الذہنی فی مرتبۃ الحکایۃ فہو المفہوم الذہنی للحقیقۃ الموجودۃ فی ذلک
الظرف فی مرتبۃ الحکایۃ بلا فرق ما اصلا لا ان الاول یستتبع ویستلزم الثانی فان ذلک فرع التغایر والتعدد وہذا المفہوم
واحد سواء عبر عنہ بلفظ الحقیقۃ المتجوہرۃ او بلفظ الحقیقۃ الموجودۃ وان اراد بالحقیقۃ التصوریۃ المتجوہرۃ المصداق الواقعی
وبقولہ ان تکون موجودۃ فی ذلک الظرف مرتبۃ الحکایۃ فیکون ہذا حکایۃ عن ذلک وتعبیرا عنہ فیکون الہلیۃ البسیطۃ المسماۃ
بالمشہوریۃ ہی حکایۃ نفس الحقیقۃ المتجوہرۃ ولا یکون للہلیۃ البسیطۃ التی سماہا بالحقیقیۃ معنی فان نفس ذلک المصداق
لیس حکایۃ ولا قضیۃ فضلا عن ان یکون ہلیۃ وتلک الہلیۃ البسیطۃ المسماۃ عندہ بالمشہوریۃ لا غیر فلا معنی لقولہ لکن
ینبغی ان لا یہمل فصل احدی المرتبتین عن الاخری وسبق السابقۃ منہما لئلا یضیع حقوق الاحکام المختلفۃ بحسب ذلک
فانہ ان ارادانہ لا ینبغی ان یہمل فرق ما بین مرتبۃ التقرر ومرتبۃ الموجودیۃ وہو ان مرتبۃ التقرر اسم للمصداق المحکی عنہ الواقعی
ومرتبۃ الموجودیۃ عبارۃ عن الحکایۃ الذہنیۃ ومرتبۃ التقرر سابقۃ علی مرتبۃ الموجودیۃ لسبق المحکی عنہ علی الحکایۃ فہذا مسلم
ولم یہمل وانما اہمل ہذا الفرق من ظن مرتبۃ التقرر حکایۃ فلیعرف من ہو وان ارادانہ لا ینبغی ان یہمل الفرق بین مرتبۃ
التقرر ومرتبۃ الموجودیۃ بان نظن ان فی نفس الامر مع قطع النظر عن الحکایۃ الذہنیۃ مرتبتین احدہما سابقۃ علی الاخری
او نظن ان المرتبتین حکایتان ذہنیتان منفاصلتان احدہما سابقۃ علی الاخری فہذا من المہملات التی لا معنی لہا
کما عرفت واما قولہ ومطلب الہل البسیط مقدم علی المرکب فلا یصح علی اطلاقہ فانہ قد صرح آنفا فیما نقلنا عنہ ان

ان الحر

ثبوت الجوہریات للذات مطلب الہل المرکب و مطلب الہل البسیط لیس مفقد ما علیہ عندہ ایضا واما قولہ ان عقود الہلیات
البسیطۃ لیس مفادہا ثبوت شئ للموضوع او اتحاد الموضوع والمحمول بل مفادہا تجوہر حقیقۃ الموضوع او لاتجوہرہا او کون الموضوع
فی نفسہ او انتفارہ فی نفسہ فان اراد بمفادہا مصداقہا المحکی عنہ فقد تحققت ان مصداق الہلیۃ البسیطۃ نفس الذات
بما ہی ہی المسماۃ بالتقرر فان عنی بقولہ بل مفادہا تجوہر حقیقۃ الموضوع او لاتجوہرہا او کون الموضوع فی نفسہ او انتفارہ
فی نفسہ ان مفادہا ای مصداقہا نفس الذات او لیسیتہا فہذا مسلم لکن لا یصح الترديد الذی ذکرہ بناء علی زعمہ ان
مصداق الہلیۃ البسیطۃ الحقیقیۃ مرتبۃ تجوہر الحقیقۃ او لاتجوہرہا و مصداق الہلیۃ البسیطۃ المشہوریۃ مرتبۃ موجودیتہا
او انتفارہا فانا قد بینا انہ لیس فی مرتبۃ مصداق ای فی نفس الامر مرتبتان والعجب انہ قد اعترف نفسہ فی القبسات
بان صور الہلیتین المذکورتین واحد بحسب المحکی عنہ فکیف یسوغ الفرق بینہما بحسب المحکی عنہ وان عنی ان مفادہا ای
مصداقہا تجوہر الحقیقۃ او لاتجوہرہا بالمعنی المصدری المنتزع او کون الموضوع فی نفسہ او انتفارہ فی نفسہ بالمعنی المصدری
المنتزع فہذا باطل لان المعنی المصدری للتجوہر واللاتجوہر وللکون والانتفار لیس مصداقا للہلیات البسیطۃ اصلا
بل مصداقہا منشاء انتزاعہا الواقعی و مع ذلک فلا یصح الترديد بین التجوہر والکون و بین اللاتجوہر والانتفار فان التجوہر
بالمعنی المصدری ہو الکون بالمعنی المصدری واللاتجوہر بالمعنی المصدری ہو الانتفار وان اراد بمفادہا مفہوم الحکایۃ
الذہنیۃ و مفہوم القضیۃ المعقولۃ فلا شک فی ان مفادہا بہذا المعنی ثبوت المتجوہر والموجود للموضوع ثبوتا رابطیا او سلبہ و اتحاد
الموضوع والمحمول او سلبہ کیف و مفہوم القضیۃ مطلقا ایۃ قضیۃ کانت ذلک و ان اراد بالمفاد ما یقال لہ فی عرف النحاۃ مضمون
الجملۃ حتی یکون معنی کلامہ ان مضمون جملۃ الشئ متجوہر او لیس متجوہر التجوہرہ او لاتجوہرہ و مضمون جملۃ الشئ کائن او لیس
کائنا کونہ او لاکونہ فہذا مع ان ذکر امثال ہذا الجزاف سخیف لغو فی ہذا المقام یمکن ان یقال مثلہ فی الہلیات المرکبۃ
ایضا مثلا یقال مضمون جملۃ الجسم اسود اسودیۃ الجسم لا ثبوت شئ للموضوع ولا اتحاد الموضوع والمحمول علی ان ہذا مما یاباہ
کلامہ وقد استبان بما ذکرنا سخافۃ آخر ما قال فانہ مبنی علی الفرق بین مفہوم التقرر و بین مفہوم الوجود وقد عرفت بطلانہ
واما قولہ و ما یرام لیس الا الشئ المتقدم اعنی تحقق نفس ذات الموصوف فہو حق قد انطقہ اللہ تعالی بہ فہو اعتراف منہ بان معنی
الہلیۃ البسیطۃ التی سماہا بالحقیقیۃ والہلیۃ البسیطۃ التی سماہا بالمشہوریۃ واحد بلا فرق وہو تحقق ذات الموصوف وکذا
قولہ فاذن تحصیل ذات الموصوف من حیز الہلیات البسیطۃ واما ما یشعر بہ کلامہ من الفرق بین لیس اجتماع النقیضین
متقررا و بین لیس اجتماع النقیضین موجودا والفرق بین سلب التقرر و بین سلب الوجود فقد عرفت بطلانہ و القیت
انہ لا فرق بین القضیتین المذکورتین اصلا لا بحسب المصداق المحکی عنہ ولا بحسب مفہوم الحکایۃ نعم فی احدہما عبر المحمول

بلفظ وفی الاخری عبر ذلک المحمول بعینه بلفظ آخر وکذا الافرق بین سلب التقرر وسلب الوجود الا بان المضاف الیه فی
احدهما عبر بلفظ وذلک المضاف الیه بعینه فی الآخر عبر بلفظ آخر واما غیر ذلک فمما لا سبیل الی فهمه فضلا عن اثباته فافهم
قوله ہی متقدمة علی الموجودیة اعلم ان الوجود اما ان یکون من عوارض الماہیة فی نفس الامر اولا فعلی الاول یکون الماہیة
متصفة به والوجود عارضا لها زائدا علیها فی الواقع وعلی الثانی لایکون کذلک انما یکون فی الواقع نفس الماہیة بما ہی
ہی لا امر یقوم بها انضماما او انتزاعا ثم اذا حکی الذہن عنها یکون حکایتها ہی معنی الوجود والصیرورة والموجودیة والکون
فعلی التقدیر الاول یکون اثر الجاعل بالذات الاتصاف والخلط الواقعی الذی بین المہیة والوجود العارض لها فی الواقع
ولا یکون اثره بالذات نفس الماہیة بما ہی ہی لان نفس الماہیة بما ہی ہی لایکون مصداقا للعارض زائد علیها فلو قدر
علی ہذا التقدیر ان نفس الماہیة اثر الجاعل بالذات لایکون نفس الماہیة المجعولة التی ہی اثر الجاعل بالذات مصداقا
للوجود والموجودیة والاتصاف بالوجود بذلک الجعل بل یحتاج اتصافها بالوجود الی جعل آخر یکون اثره بالذات خلطها
بالعارض الذی ہو الوجود لان نفس ذات المعروض بما ہی ہی لایمکن ان یکون مصداقا للعارض وعلی التقدیر الثانی
یتعین القول بالجعل البسیط وعلی ہذا التقدیر لایکون فی الواقع الا نفس الماہیة ویکون الوجود عبارة عن حکایة الذہن
عنها لا غیر فلا یکون للمہیة فی الواقع علی ہذا التقدیر مرتبتان احدہما مرتبة التقرر والاخری مرتبة الوجود فضلا عن ان
یکون احدہما مقدمة علی الاخری نعم یکون ہناک مرتبتان احدہما مرتبة المحکی عنه وہی نفس الماہیة الواقعیة بما ہی ہی
المسماة بالتقرر والثانیة مرتبة الحکایة الذہنیة وہی مرتبة الوجود والاولی متقدمة علی الاخری تقدم المحکی عنه علی الحکایة
وعلی التقدیر الاول یکون للمہیة مرتبتان فی نفس الامر مع قطع النظر عن الحکایة الذہنیة احدہما مرتبة نفس المہیة
المعروضة للوجود فی نفس الامر والاخری مرتبة الوجود العارض لها فی نفس الامر ویکون المرتبة الاولی متقدمة لا محالة
علی المرتبة الثانیة ضرورة تقدم المعروض علی العارض ویکون بازاء کل من تینک المرتبتین الواقعیتین حکایتان
ذہنیتان ہما مطلبان متمایزان احدہما حکایة عن مرتبة المعروض المتقدمة والاخری حکایة عن مرتبة العارض المتاخرة
فالقائلون بالجعل المؤلف لا محید لهم عن القول بکون الوجود عارضا للمہیة زائدا علیها فی نفس الامر ولا عن القول
بکون مرتبة المہیة من حیث ہی التی ہی معروضة للوجود متقدمة علی مرتبة العارض لها فی نفس الامر وان کان یلزمہم
من حیث لا یشعرون ان یکون مرتبة خلط المہیة بعارضها الذی ہو الوجود متقدمة علی مرتبة نفس الماہیة المعروضة لاجل
ان اثر الجاعل علی تقدیر القول بالجعل المؤلف اولا وبالذات ہو خلط الماہیة بالوجود ونفس المہیة بما ہی ہی
اثر له بالعرض وما بالذات متقدم علی ما بالعرض وعلیهم یلتزمون ذلک قائلین بان تقدم مرتبة العارض فی حکم المجعولیة

علی مرتبۃ الماہیۃ لاینافی تاخرہا عنہا باعتبار آخر وقد استوفینا ہذا البحث فی مبحث الجعل حیث تکلمنا علی اورد الناظرون
علی استدلال لبعض الاذکیاء المتاخرین علی حقیقۃ الجعل البسیط اذا عرفت ہذا فاعلم ان سبق التقرر علی الوجود علی طریق
الجعل البسیط ان ارید بہ ان الوجود عارض للمہیۃ فی نفس الامر وانہ مسبوق بالتقرر ولو سبقا بالمہیۃ فی الواقع فہذا باطل
فان الوجود لیس عارضا للمہیۃ فی الواقع ولیست الماہیۃ مخلوطۃ بہ فی الواقع انما العقل لوکان المہیۃ معروضۃ لہ فی
الواقع ولیس کذلک علی طریق الجعل البسیط لوکان الوجود عارضا للمہیۃ فی الواقع لم یکن سبیل الی القول بالجعل
البسیط وقد علمناک ان نسبۃ الوجود الی الماہیۃ نسبۃ الانسانیۃ الی حقیقۃ الانسان فلیست الانسانیۃ عارضۃ لحقیقۃ الانسان
فی الواقع والا لم یکن حقیقۃ الانسان بنفسہا بلا زیادۃ امر علیہا مصداقا للانسانیۃ ثم بعد مرتبۃ نفس ذاتہا تصیر مصداقا
لہا فلا یکون الانسان فی مرتبۃ نفس ذاتہ انسانا فکذلک الوجود لوکان زائدا علی مہیۃ الانسان عارضا لہا فی الواقع
لم یکن مہیۃ الانسان فی مرتبۃ ذاتہا بما ہی ہی مصداقا للموجودیۃ ثم تصیر بعد مرتبۃ نفس ذاتہا مصداقا للموجودیۃ فاما
ان یزید علیہا وینضاف الیہا بعد مرتبۃ نفس ذاتہا امر صیرہا مصداقا للموجودیۃ وہذا باطل لان المتقرر الذی یقول
اصحاب الجعل البسیط انہ اثر الجعل بالذات انما نفس المہیۃ بما ہی ہی او زائد علیہا فاذا کان زائدا علیہا لبطل القول بالجعل
البسیط اذ علی ہذا التقدیر لا یکون نفس الماہیۃ اثر الجعل بل یکون اثر الجعل بالذات اتصاف الماہیۃ بالتقرر الذی
ہو زائد علیہا وان کان نفس المہیۃ فالقول بان نفس الماہیۃ بما ہی ہی لیست مصداقا للوجود قول بان التقرر لیس
مصداقا للوجود ثم المہیۃ بعد مرتبۃ التقرر یکون مصداقا للوجود بانضیاف صفۃ الیہا ہی الوجود فیکون عروض تلک الصفۃ
للمہیۃ بعد مرتبۃ تقررہا محتاجا الی جاعل یجعل الماہیۃ بعد تقررہا متصفۃ بتلک الصفۃ فیبطل القول بالجعل البسیط ویلزم
ارتکاب القول بجعلین جعل یکون اثرہ بالذات نفس تقرر الماہیۃ وجعل مؤلف یکون اثرہ بالذات جعل المہیۃ بعد تقررہا
متصفۃ بصفۃ زائدۃ علیہا عارضۃ لہا فی الوجود وبطلان ذلک اظہر من ان یخفی واما ان لا یزید علیہا ولا ینضاف الیہا امر
آخر یصیرہا مصداقا للموجودیۃ فکون المہیۃ مصداقا للوجود بعد مرتبۃ نفسہا التی ہی التقرر وعدم کونہا مصداقا للوجود فی تلک
المرتبۃ مع انہ لم یزد علیہا بعد تلک المرتبۃ امر ما ترجیح بلا مرجح وان ارید بسبق التقرر علی الوجود علی طریق الجعل البسیط انہ
لیس فی نفس الامر والواقع مع قطع النظر عن حکایۃ الذہن وانتزاعہ الا نفس المہیۃ وہی المسماۃ بالتقرر ثم العقل ینتزع
منہا معنی الصیرورۃ والکون فہذہ الحکایۃ الذہنیۃ ہی المسماۃ بالوجود فالتقرر ہو مرتبۃ المحکی عنہ والوجود ہو مرتبۃ الحکایۃ
وسبق التقرر علی الوجود سبق المحکی عنہ علی الحکایۃ فہذا معقول یحکم بہ الجعل البسیط لکن لما کان الوجود عبارۃ عن حکایۃ
التقرر فاذا کان التقرر مجہولا فلا سبیل الی السوال عنہ الا بان یحکی عنہ بالموجودیۃ ولا الی الجواب عن السوال عنہ الا

بان یحکی عنہ بالموجودیۃ فاذا کان تقرر مہیۃ العنقاء مجہولا وسئل عنہ فلابد وان یاتی السائل عنہ بما ہو حکایۃ التقرر فیقول
ہل ہی موجودۃ او یتلفظ بلفظ آخر یکون معناہ معنی ہل ہی موجودۃ اذ لابد فی السوال من تصور مفہوم التقرر و مفہوم التقرر
المتصور للذہن ہو الوجود فیکون ہذا السوال ہو السوال بالہل البسیط المشہوری و یکون الجواب عنہ بالہلیۃ البسیطۃ المشہوریۃ
ومنشاء الغلط الذی وقع فیہ من ابتدع القول بالہلیۃ البسیطۃ الحقیقیۃ انہ لم یتفطن بان مرتبۃ التقرر ہی المحکی عنہا بالہلیۃ البسیطۃ
المشہوریۃ فظن تلک المرتبۃ المحکی عنہا مرتبۃ حکایۃ وسماہا بالہلیۃ البسیطۃ الحقیقیۃ وہذا آفۃ قلۃ التدبر ولنزد ما حققنا ایضاحا لنزید
ہذا الظن عند من رزق الفہم افتضاحا فنقول لا یرتاب فی ان المہیات الحقیقیۃ کحقیقۃ الانسان مثلا متحققۃ فی نفس الامر مع قطع
النظر عن ملاحظۃ الذہن وحکایتہ فاما ان یکون فی الواقع شیئان احدہما الحقیقۃ الانسانیۃ مثلا والثانی وجودہا العارض لہا
وہذا باطل لانہ لو کان الوجود عارضا لہا فی الواقع کانت المہیۃ مصداقا للموجودیۃ قبل عروض الوجود لہا والا کانت فی المرتبۃ
السابقۃ علی مرتبۃ عروض الوجود لا شیئا محضا فکیف تکون معروضۃ للوجود واذا کانت المہیۃ قبل عروض الوجود مصداقا
للموجودیۃ یکون عروض الوجود لہا لغوا ولا یکون ذلک العارض الذی فرض انہ وجود وجودا بل شیئا آخر وصاحب الافق المبین
والشارح وہما من الذین یدعون القول بالجعل البسیط لا یذہبون الی ان المتحقق فی الواقع مع قطع النظر عن الحکایۃ الذہنیۃ
شیئان المہیۃ والوجود العارض لہا فہم متفقون علی بطلان ہذا الشق واما ان یکون المتحقق فی الواقع شیئا واحدا ہی نفس المہیۃ
ویکون الوجود عبارۃ عما ینتزع منہا العقل من معنی الکون والصیرورۃ فح لا یکون فی الواقع الا نفس الماہیۃ وہی المسماۃ بالتقرر
ولا یکون الوجود فی الواقع فلیس فی نفس الامر ای فی مرتبۃ المصداق المحکی عنہ مرتبتان احدہما مرتبۃ التقرر والثانیۃ مرتبۃ
الوجود وانما یکون فی الواقع المحکی عنہ مرتبۃ واحدۃ ہی المسماۃ بالتقرر ویکون الوجود عبارۃ عن الحکایۃ الذہنیۃ لتلک المرتبۃ ونظیر
ذلک ان الثوب الاسود اذا وجد فی الخارج وحکی الذہن عنہ بانہ اسود فہناک مصداق محکی عنہ ہو الثوب الموجود فی الخارج الذی فیہ حل السواد فی
الخارج وحکایۃ ذہنیۃ ہی ما فی الذہن من صور الثوب الاسود والنسبۃ الرابطۃ وہذہ الحکایۃ ہی القضیۃ الہلیۃ المرکبۃ واما الثوب الاسود الموجود فی الخارج
فلیس قضیۃ ولا ہلیۃ مرکبۃ وانما ہو مصداق الہلیۃ المرکبۃ فکذلک اذا تقررت المہیۃ کحقیقۃ الانسان مثلا فی نفس الامر وحکی الذہن بانہا متقررۃ او کائنۃ
او موجودۃ فہناک مصداق محکی عنہ ہی نفس تلک المہیۃ بما ہی ہی بلا زیادۃ امر علیہا وحکایۃ ذہنیۃ ہی ما فی الذہن من صور
تلک المہیۃ والتقرر والموجود والنسبۃ الرابطۃ وہذہ الحکایۃ ہی القضیۃ الہلیۃ البسیطۃ المشہوریۃ واما نفس الماہیۃ التی ہی مصداقہا
فلیست قضیۃ ولا ہلیۃ بسیطۃ اصلا ولا تغایر بین قولنا المہیۃ متقررۃ وبین قولنا المہیۃ موجودۃ الا فی اللفظ لان الوجود عبارۃ عن حکایۃ ذلک المصداق
الذی ہو نفس المہیۃ سواء عبر عن تلک الحکایۃ بلفظ الوجود او بلفظ التقرر او بلفظ الصیرورۃ او بلفظ الکون او بلفظ آخر فان
کثرۃ الالفاظ المعبرۃ لا یجعل المعنی المعبر عنہ کثیرا فالمعقول من تقدم التقرر الذی ہو اسم لنفس المہیۃ الواقعیۃ بما ہی ہی

على الوجود الذي هو عبارة عن حكايتها الذهنية هو تقدم المحكي عنه على الحكاية فليس هناك مصداقان يكون احدهما محكيا
عنه للقضية الهلية البسيطة الحقيقية والآخر مصداقا للقضية الهلية البسيطة المشهورية ولا الحكايتان يكون احدهما هلية بسيطة
حقيقية والاخرى هلية بسيطة مشهورية ويكون احدهما حكاية عن مرتبة والاخرى حكاية عن مرتبة اخرى ولو كان للمهية في نفس الامر
مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية مرتبتان احدهما مرتبة التقرر والاخرى مرتبة الوجود ويكون مرتبة التقرر سابقة على مرتبة الوجود
فاما ان يكون مرتبة التقرر منشا لانتزاع معنى الكون والثبوت اولا تكون كذلك فعلى الثاني يكون تلك المرتبة لا شيئا
محضا فلا تكون مرتبة في نفس الامر وعلى الاول فاما ان يكون مرتبة الوجود ايضا منشا لانتزاع معنى الكون والثبوت فلا
يكون في نفس الامر الا مرتبة واحدة سواء سميت بمرتبة التقرر او بمرتبة الوجود او باسم آخر ولا يكون هناك مرتبتان متغايرتان
احدهما سابقة على الاخرى واما ان لا يكون مرتبة الوجود منشا لانتزاع معنى الكون والثبوت فلا يكون تلك المرتبة بالحقيقة
مرتبة الوجود بل مرتبة اخرى اذ مرتبة الوجود هي مصداق الكون والثبوت لا غير فقد تحقق ان مرتبة الوجود هي مرتبة حكاية الذهن
لا غير وقد ظهر بما ذكرنا ان ما قال الشارح في الحاشية المعلقة على قوله على ما يحكم به الجعل البسيط اذ تحصيل هذه المرتبة المتقدمة
على الموجودية من فروع الجعل البسيط واما عند القائلين بالجعل المولف فلعل بين المرتبتين تلازما ومعية بالذات كما يظهر
بالتامل انتهى ناش من عدم التامل وهذا ايضا من تعليم معلمه حيث قال في الافق المبين سبق فعلية الماهية على الوجود انما
يستقيم على تلك المحجة فيقال صار الانسان فوجد لست اقول صار الانسان انسانا او شيئا آخر فوجد بل صدر نفس الانسان
وفاض قوامه فوجد واما الذين لا يثبتون الجعل البسيط فلعل القول بالمساوقة اصح لانظارهم لكن تاخر اللواحق المنضمة والانتزاعات
اللاحقة والاعتبارات العارضة من مرتبة قوام الماهية كاد يكون من الفطريات انتهى وانت تعلم انه معترف بان الوجود نفس الصيرورة
كما سبق حيث نقلنا كلامه فقوله صار الانسان فوجد هو القول بانه وجد الانسان فوجد ولا يستصح هذا الا من خرج عن الانسانية واما
قوله لست اقول صار الانسان انسانا او شيئا آخر فوجد فهو ايضا سخيف على رايه لان الانسان اذا صدر وفاض قوامه بعد ما لم
يكن صار في مرتبة قوامه انسانا ومصداقا لنفسه وحين لم يكن لم يكن انسانا ولا مصداقا لنفسه ضرورة ان المعدوم ليس شيئا
اصلا فهو مصداق لنفسه في مرتبة قوامه فمصداق صار الانسان وصار الانسان انسانا واحد وليس هو عنده في مرتبة قوامه مصداقا
للوجود والا فلا معنى لقوله بل صدر الانسان وفاض قوامه اذ لو كان في مرتبة القوام مصداقا للوجود كان صدر الانسان وفاض
قوامه هو بعينه وجد الانسان فلا يكون وجد الانسان متاخرا عن صدر الانسان وفاض قوامه فلا يصح تخلل الفاء بينهما ويبطل
سبق فعلية المهية على الوجود واذا كان الانسان في مرتبة القوام مصداقا لنفسه وذاتياته ولم يكن مصداقا للوجود صح ان يقال
صار الانسان انسانا او حيوانا او ناطقا مثلا فوجد فلا معنى لنفي ذلك واما قوله بل صدر نفس الانسان وفاض قوامه فوجد فلان كان

معناه ان الانسان فی مرتبة صدوره وقوامه لیس مصداقا للموجودیة وانما یصیر مصداقا للموجودیة بعد تلک المرتبة فهذا باطل فانه
لو لم یکن فی مرتبة صدوره وقوامه مصداقا للموجودیة فاما ان یزید علیه بعد تلک المرتبة فی نفس الامر عارض یقوم به فیکون الوجود
عبارة عن ذلک العارض والموجودیة عبارة عن المعروضیة لهذا العارض وہذا مع کونه باطلا بما ذکرنا من البیانات القاطعة
مما یعترف ببطلانه صاحب الافق المبین ایضا حیث قال انه لیس فی ظرف الوجود الا نفس المهیة ثم العقل بضرب من التحلیل
ینتزع منها معنی الموجودیة والصیرورة المصدریة ویصفها به ویحمله علیها علی ان مصداق الحمل ومطابق الحکم نفس المهیة بحسب ذلک
الظرف لا امر زائد یقوم بها فیصح الحمل انتهی وقال ایضا الوجود المطلق معنی مصدری لا یؤخذ من مبدء للمحمول قائم بالموضوع انضماما او
انتزاعا بل من نفس ذات الموضوع المجعولة بجعل الجاعل ایاها انتهی وقال ایضا المقصود بالوجود صیرورة الماهیة وموجودیتها
الماخوذة من نفس المهیة المتقررة لا معنی یلحق المهیة فیشتق منه الموجود ویحمل علیها کما یکون فی السواد والاسود کما ان الانسانیة
مفهوم ماخوذ من نفس ذات الانسان لا امر یقترن بالانسان انتهی فهذه المقالات نصوص علی ان الوجود لیس امرا یعرض المهیة
ویقوم بها فی نفس الامر وانما هو اعتباری عقلی وحکایة ذہنیة فهذا الشق یعترف ہذا القائل ببطلانه او لا یزید علیه بعد تلک المرتبة
فی نفس الامر عارض یقوم به فعدم کونه مصداقا للوجود فی تلک المرتبة وصیرورته مصداقا للوجود بعد تلک المرتبة مع عدم زیادة
امر ما ترجیح بلا مرجح فیکون مستحیلا باطلا وان کان معناه ان الانسان اذا صدر وفاض قوامه وان کان مصداقا للموجودیة فی تلک المرتبة فی
الواقع لکن ینتزع الذہن معنی الوجود عنه متاخرا عن تلک المرتبة فهذا صحیح لان حکایة الذہن متاخرة عن المحکی عنه والانتزاع متاخر
عن المنتزع لکن تاخر انتزاع الذہن معنی الموجودیة عن الماہیة الموجودة فی نفس الامر لا یمکن ان ینکره الذین لا یؤمنون بالجعل البسیط
ایضا ومن الذی یمکنه انکار تاخر انتزاع الحکایة الذہنیة عن المحکی عنه بل کل حکایة ایة حکایة کانت اذا انتزعت من المحکی عنه الواقعی
کان انتزاعها الذہنی متاخرا عن المحکی عنه الواقعی حتی ان حکایة الذہن بکون الجسم اسود عن الجسم الاسود متاخرة عن تحقق
الجسم الاسود فی الواقع ولا اختصاص لتاخر الحکایة الذہنیة عن المحکی عنه الواقعی بمذہب الجعل البسیط وہذا القائل جعل سبق
فعلیة الماہیة علی الوجود من فروع الجعل البسیط وقال ان سبق فعلیة الماہیة انما یستقیم علی تلک المحجة ثم قوله ہذا لا یمکن حمله علی
ہذا المعنی ایضا اذ لیس معنی فوجد ہو ان انتزاع الذہن معنی الوجود من الماہیة المتقررة الواقعیة لیس ضروریا فیجوز ان لا ینتزع
الذہن معنی الوجود من المهیة المتقررة اصلا بان یلتفت الیها الذہن ولا یحکی عنها بالموجودیة وان کان معناه ان الانسان
اذا صدر وفاض قوامه کان صحة انتزاع معنی الوجود متاخرة عن تلک فهذا ایضا باطل لان الانسان مثلا اذا صدر وفاض من
قوامه فهو فی مرتبة صدوره وقوامه مصحح لانتزاع معنی الوجود لان مصداق الوجود نفس ذاته بما ہی ہی فلا یمکن ان یقال انه
فی مرتبة صدوره وقوامه لیس مصححا لانتزاع معنی الوجود ثم بعد تلک المرتبة یصیر مصححا لانتزاع معنی الوجود لانه لو کان کذلک

کان الوجود صفة عارضة له فی نفس الامر فیبطل ما قال فی ما نقلنا عنه آنفا انه لیس فی ظرف الوجود الا نفس الماہیة الی آخر ما قال و
ان الوجود المطلق معنی مصدری لا یوخذ من مبدء للمحمول قائم بالموضوع انضماما او انتزاعا وانه ماخوذ من نفس المہیة کما ان
الانسانیة مفہوم ماخوذ من نفس ذات الانسان لا امر یقترن بالانسان علی انا ابطلنا ذلک مرارا وان کان مراده ان مفہوم
صحة انتزاع معنی الوجود ای ہذا المفہوم الانتزاعی الاعتباری متاخر عن تلک المرتبة فظاہر ان ہذا لیس معنی فوجد وان
ہذا یستقیم علی طریق الجعل المؤلف ایضا واما قوله واما الذین لا یومنون بالجعل البسیط فلعل القول بالمساوقة اصح لانظارہم
فان اراد فیه بالمساوقة التلازم والمعیة بالذات کما فہمه الشارح وصرح به فی الحاشیة ویدل علیه استدراک ہذا القائل بقوله لکن
تاخر اللواحق المنضمة والانتزاعات اللاحقة والاعتبارات العارضة عن مرتبة قوام المہیة کاد یکون من الفطریات فاما ان یرید
ان القول بالمساوقة مما یقول به اصحاب الجعل المؤلف وانه مما یفضی الیه انظارہم فہذا باطل لان اصحاب الجعل المؤلف
یقولون بان اثر الجعل بالذات خلط المہیة بالوجود ونفس المہیة اثر له بالعرض وما بالذات سابق علی ما بالعرض فاین المعیة
بالذات واما ان یرید ان القول بالمساوقة اصح لانظارہم وان لم یکونوا قائلین به فہذا ایضا باطل لان القول بالجعل
المؤلف مفض الی القول بتقدم خلط المہیة بالوجود بالذات علی فعلیة الماہیة لان خلط المہیة بالوجود اثر الجعل المؤلف بالذات
وفعلیة المہیة اثر له بالعرض وما بالذات سابق علی ما بالعرض وان کان القول بسبق الخلط بالوجود علی المہیة باطلا فی نفسه و
ان اراد بالمساوقة معنے آخر فلیتصور حتی ینظر فیه علی ان کلامه لا یلائم ان یراد بها معنی آخر کما لا یخفی واما قوله لکن تاخر اللواحق
المنضمة والانتزاعات اللاحقة والاعتبارات العارضة عن مرتبة قوام المہیة کاد یکون من الفطریات فان اراد به الزام القائلین
بالجعل المؤلف الذاہبین الی کون الوجود من العوارض الزائدة علی نفس المہیة فہذا الالزام صحیح لان من یذہب الی کون الوجود
عارضا للمہیة یلزمه ان یقول بتاخره عن المہیة ضرورة تاخر العارض عن المعروض سواء کان العارض انضمامیا او انتزاعیا لکن لا
یستقیم القول بتاخر الوجود عن مرتبة قوام المہیة علی طریق الجعل البسیط فان الوجود علی طریق الجعل البسیط لا یمکن ان یکون من
عوارض المہیة کما بینا مرارا بل نسبة الوجود الی المہیة علی طریق الجعل البسیط نسبة الانسانیة
الی الانسان فلیس الوجود علی ہذا الطریق من العوارض المنضمة والانتزاعات اللاحقة والاعتبارات
العارضة وان اراد به اثبات ما فرعه علی القول بالجعل البسیط من ان سبق فعلیة المہیة علی الوجود انما یستقیم علی طریق الجعل البسیط فہذا
ہذر کیف والوجود علی طریق الجعل البسیط لیس من اللواحق المنضمة ولا من الانتزاعات اللاحقة ولا من الاعتبارات العارضة بل
ہو عبارة عن حکایة نفس المہیة لمصداق نفس الماہیة فلا معنی لتاخره عن الماہیة کما عرفت فتحقق بما ذکرنا ان القول بتقدم
مرتبة التقرر علی مرتبة الوجود مبنی علی عدم فہم معنی مرتبة التقرر ومرتبة الوجود وصاحب الافق المبین لم یتیسر له فہم معنی مرتبة

التقرر ایضا فانه قال فی الافق المبین بعد ما ذکر ان الوجود المطلق معنی مصدری لا یوخذ منه مبدأ للمحمول قائم بالموضوع انضماما او انتزاعا و
انذوریة ان حقیقته ان موضوعه فی الاعیان لا غیر فاعلمن ان مرتبة ذات موضوعه فی العین او فی الذهن اصطلح علی التعبیر عنها بالفعلیة
للمهیة ووضع لها اسم هو تقرر الذات وحیثیة هذا المفهوم المصدری المنتزع یسمی بالوجود ویعبر عنه بالموجودیة فان تقرر المهیة وفعلیتها وان لم
ینسلخ عن اقتران الوجود الا فی اعتبار العقل الا انها مستتبعة للموجودیة والموجودیة مسبوقة بها وفعلیة تقرر المهیة بجعل الجاعل معیار صحة
انتزاع الموجودیة بالفعل ومناط صدق حمل الوجود انتهی وهذا الکلام لیس تحته معنی فان مرتبة ذات موضوع الوجود فی العین او
فی الذهن اما ان یکون عبارة عن نفس ذاته بلا زیادة امر علیها اصلا او یکون عبارة عن ذاته مع امر زائد علیها فعلی الثانی یکون اثر
الجعل البسیط المعبر عنه بفعلیة الماهیة المسمی باسم تقرر الذات هو الذات مع ذلک الامر الزائد فیبطل القول بالجعل البسیط ویکون هذا قولا بالجعل
المؤلف وعلی الاول فاما ان یکون معنی اقتران الوجود بها ان الوجود یقترن بها بعد مرتبة نفس ذاتها بعدیة عقلیة ذاتیة غیر انفکاکیة
فهذا باطل لان الوجود حکایة عن نفس الذات وتعبیر ذهنی عنها ولیس امر یقترن بالذات وهذا القائل یعترف بهذا حیث یقول ان حقیقته
هو ان موضوعه فی الاعیان ولیس عنده من مبدء للمحمول قائم بالموضوع انضماما او انتزاعا وانه لیس معنی یلحق الماهیة فیشتق منه الموجود
کما ان الانسانیة مفهوم ماخوذ من نفس الذات لا امر یقترن بالانسان واما ان یکون معنی اقتران الوجود بها ان التقرر والفعلیة مصداق
الوجود ومصحح لانتزاعه ومطابق للحکایة به فلا معنی لقوله وان لم ینسلخ عن اقتران الوجود الا فی اعتبار العقل فان التقرر والفعلیة لا ینسلخ عن مصداقیته
الوجود وتصحیح انتزاعه فی اعتبار العقل ایضا وهل هذا الا کان یقال حقیقة الانسان لا تنسلخ عن اقتران الانسانیة ومصداقیتها الا فی اعتبار
العقل وایضا لا معنی لقوله الا انها مستتبعة للموجودیة والموجودیة مسبوقة بها فانه ان اراد به ان التقرر والفعلیة مستتبعة لمصداق الموجودیة ومصداق
الموجودیة مسبوق بها فهذا باطل فان الفعلیة نفس مصداق الموجودیة فلا معنی لکونها مستتبعة لمصداق الموجودیة وکون مصداق الموجودیة
مسبوقا بها فان استتباع الشئ لنفسه وکون الشئ مسبوقا بنفسه غیر معقول وان اراد ان الحکایة الذهنیة بان المهیة موجودة مسبوقة بالفعلیة
والفعلیة مستتبعة لهذه الحکایة الذهنیة فهذا معقول لکن الموجودیة لیست عبارة عن حکایة الذهن بان المهیة موجودة ولا اختصاص
لهذا الاستتباع وهذه المسبوقیة بالفعلیة والموجودیة ولا بالقول بالجعل البسیط بل هو مطرد فی کل محکی عنه وحکایته فان کون الجسم اسود مثلا
فی الواقع مستتبع للحکایة الذهنیة بان الجسم اسود وهذه الحکایة الذهنیة مسبوقة به وایضا من الجائز انسلاخ تقرر المهیة وفعلیتها عن الحکایة الذهنیة
بانها موجودة اذ یجوز ان لا یحکی الذهن عن مهیة متقررة بانها موجودة بل ان لا یلتفت الذهن الیها اصلا ثم قوله وفعلیة تقرر المهیة
بجعل الجاعل معیار صحة انتزاع الموجودیة بالفعل ومناط صدق حمل الوجود نص علی ان مصداق للموجودیة وحمل الوجود لیس زائدا علی
الفعلیة والتقرر فلا معنی لکون الفعلیة مستتبعة للموجودیة وکون الموجودیة مسبوقة وهل هذا الا کان یقال ذات الانسان مستتبعة
للانسانیة والانسانیة مسبوقة بها ومن العجائب انه قال فی الحاشیة المعلقة علی قوله وفعلیة تقرر المهیة بجعل الجاعل معیار صحة انتزاع

الموجودیۃ بالفعل ومناط مصدق الوجود وہو قولہ واما فی القیوم الواجب بالذات فمعیار صحۃ انتزاع الموجودیۃ بالفعل ومناط صدق حمل
الوجود ہو نفس الحقیقۃ المقدسۃ بنفس الذات وسبیل نسبۃ الموجودیۃ المصدریۃ الی نفس الحقیقۃ المقدسۃ سبیل نسبۃ الانسانیۃ الی نفس ذات
الانسان مثلا وکون المعنی المصدری متاخرا عن مرتبۃ نفس الذات لا یصادم کون مفہوم المحمول وہو الموجود منحفظا فی تلک المرتبۃ کما ان
المعنی المصدری الانتزاعی الذی ہو الانسانیۃ متاخر عن نفس الذات ومفہوم المحمول الذی ہو الانسان والحیوان محفوظ فی مرتبۃ الماہیۃ
من حیث ہی ہی لان العقل یحکم ان الانسانیۃ المنتزعۃ آخر الیس مطابقہا وما ینتزع ہی منہ الا نفس ذات الانسان وبالجملۃ مہما کان
مطابق المعنی المصدری المنتزع آخر النفس جوہر ذات الموضوع بذاتہ کان مفہوم المحمول الماخوذ من ذلک المعنی منحفظا مع الموضوع فی مرتبۃ
جوہر ذاتہ بذاتہ وان لم یکن ذلک المعنی فی تلک المرتبۃ بل یکون منتزعا آخر الکن من نفس الذات فحسب انتہی وہذہ ایضا اغالیط لم تصدر
عن فہم ورویۃ فان ما قال یدل علی انہ لفرق بین الذات الواجبۃ والذات الممکنۃ بان معیار صحۃ انتزاع الموجودیۃ بالفعل ومناط صدق
حمل الموجود نفس الحقیقۃ الواجبۃ المقدسۃ بنفس الذات ونسبۃ الموجودیۃ المصدریۃ الی نفس الحقیقۃ الواجبۃ المقدسۃ نسبۃ الانسانیۃ الی ذات
الانسان بخلاف الذات الممکنۃ وعلی انہ لفرق بین الموجودیۃ وبین مفہوم الموجود بکون الموجودیۃ متاخرۃ عن الذات وکون مفہوم الموجود
منحفظا فی مرتبۃ الذات وکلا الفرقین مما لا یحصل اما الفرق بین الذات الواجبۃ المقدسۃ والذات الممکنۃ بما زعم فلان الفرق بین الذات
الواجبۃ المقدسۃ والذات الممکنۃ ہو ان لا ذات للممکن بلا جعل جاعل بخلاف الذات الواجبۃ لا ان مصداق حمل الموجود علی الذات
الواجبۃ نفس الذات ومصداق حملہ علی الذات الممکنۃ ذاتہا مع امر زائد واما الحیثیۃ التعلیلیۃ فخارجۃ عن المصداق ونسبۃ الموجودیۃ الی
الذات الممکنۃ ایضا نسبۃ الانسانیۃ الی ذات الانسان وہذا القائل معترف بذلک کما سبق نقلہ وقد استوفینا الکلام فی ذلک فی
فواتح مبحث الجعل واما الفرق بین الموجودیۃ ومفہوم الموجود بما ذکر فلان مفہوم الموجودیۃ ومفہوم الموجود کلیہما مفہومان انتزاعیان
منشا انتزاعہما نفس الذات الواجبۃ المقدسۃ او نفس الذات الممکنۃ بلا امر زائد والمفہومات الانتزاعیۃ لہا نحوان من التقرر الاول تقرر
مناشی انتزاعہا والثانی تقررہا فی الذہن بعد الانتزاع فتقررہما بالنحو الاول ہو نفس تقرر الذات فلا شیء منہما بہذا النحو من التقرر
متاخر عن نفس الذات ففی ہذا النحو من التقرر کما ان مفہوم الموجود منحفظ فی مرتبۃ الذات کذلک مفہوم الموجودیۃ منحفظ فی مرتبۃ الذات وتقرر
ہما بالنحو الثانی متاخر عن الذات تاخر الحکایۃ عن المحکی عنہ والانتزاعی عن منشا الانتزاع فکما ان انتزاع مفہوم الموجودیۃ وتقررہا
فی الذہن بعد الانتزاع متاخر عن الذات کذلک انتزاع مفہوم الموجود وتحققہ فی الذہن بعد الانتزاع متاخر عن الذات فلا معنی
للفرق بین الوجود ومفہوم الموجود بکون الوجود متاخرا عن الذات وکون مفہوم الموجود منحفظا فی مرتبۃ الذات وکون نسبۃ الموجودیۃ
المصدریۃ الی الذات الواجبۃ المقدسۃ نسبۃ الانسانیۃ الی ذات الانسان مع انہ لا یصح علی رایہ لان الوجود عندہ مشترک معنی بین
جمیع الموجودات والحقیقۃ الواجبۃ المقدسۃ عندہ مباینۃ للممکنات بالذات فلو کان نسبۃ الوجود الی الحقیقۃ المقدسۃ نسبۃ الانسانیۃ

الی ذات الانسان کان اشتراک الوجود بین الکل کاشفا عن انبساط الحقیقة المقدسة علی الکل کما ہو مذہب الصوفیة وہذا القائل
بمعزل عن تصوره وتخیله فضلا عن التصدیق به وتحصیله لایجدی فی الفرق بین الموجودیة ومفہوم الموجود بما زعم شیئا فانه کما ان
الانسانیة بوجودہا الذہنی الانتزاعی متاخرة عن نفس ذات الانسان وتقررہا الذی ہو نفس ذات الانسان غیر متاخرة عنہا کذالک مفہوم
الانسان بوجوده الذہنی الانتزاعی الظلی متاخر عن نفس ذات الانسان وتقرره الذی ہو نفس تقرر ذات الانسان غیر متاخر عنہا کما
بینا فی الموجودیة ومفہوم الموجود بعینه وحال الموجودیة ومفہوم الموجود بالقیاس الی الذات الحقة الواجبة فی ان تقررہما الواقعی
نفس الذات وتحققہما فی الذہن بعد الانتزاع متاخر عنہا کحال الموجودیة ومفہوم الموجود بالقیاس الی الذات الممکنة فی ان تقررہما
الواقعی نفس الذات الممکنة بلا زیادة امر وتحققہما فی الذہن بعد الانتزاع متاخر عنہا وانما الفرق ہو ان الذات للممکن بجعل الجاعل
بخلاف الواجب عز مجده ومن العجائب العجیبة ما قال فی القبسات من ان الممکن بالذات شاکلة امکانه الذاتی صدق سلب تقرره
ووجوده بحسب نفس ذاته المرسلة من حیث ہی ہی حین ما ہو متقرر الذات حاصل الوجود بالفعل فی متن الاعیان وحاق الواقع من تلقاء
الجاعل ام الامکان الذاتی حقیقة ہلاک الذات المتقررة الموجودة بالفعل وبطلانہا ولیسیتہا فی مرتبة نفسہا المرسلة من حیث ہی ہی لذا کان
ہو بالقوة اشبه منه بالعدم والفاعل المفیض یفعل تقرر الذات المعلولة ووجودہا ویخرجہا من اللیس الی الایس فی متن الواقع وحاق
نفس الامر لا فی مرتبة نفسہا من حیث ہی ہی والا کانت ہی ایضا من مراتب نفس الامر لا من محتملات الاوہام فان ذلک من
الممتنعات بالذات ویستحیل ان یصح بتاثیر الجاعل انتہی وہذا الکلام صریح فی ان التقرر عنده من العوارض الزائدة علی الماہیة المتاخرة
عن مرتبة نفسہا بما ہی ہی فی نفس الامر کالسواد وان الماہیة فی نفس الامر مرتبة بحسبہا یصدق سلب التقرر والوجود عنہا وان الفاعل المفیض
یفیض ذلک العارض الذی یصدق سلبه عن الماہیة من حیث ہی ہی فی نفس الامر ولا یفیض ذلک العارض فی مرتبة نفسہا فان کون العارض
فی مرتبة ذات المعروض من حیث ہی ہی من الممتنعات بالذات فیستحیل ان یصح بتاثیر الفاعل اذ تاثیر الفاعل انما یکون فی الممکنات
بالذات واذا کان ہذا حال التقرر فیکون حال الوجود المسبوق بالتقرر عنده ہذه الحال بالطریق الاولی وانت تعلم ان ہذا ہذیان لیس تحته
معنی فانه لو صدق سلب التقرر والوجود عن الماہیة الممکنة المرسلة من حیث ہی ہی حین ما ہی متقررة الذات حاصلة الوجود بالفعل فی
متن الاعیان وحاق الواقع من تلقاء الجاعل کما زعم فما ہی فی مرتبة ذاتہا المرسلة من حیث ہی ہی التی یصدق سلب التقرر والوجود
عنہا بحسب تلک المرتبة ذات او لا فعلی الثانی یصدق سلب نفسہا عنہا وسلب اثباتہا عنہا بحسب تلک المرتبة فلا یکون مرتبة
نفسہا من حیث ہی ہی من مراتب ذواتہا فی نفس الامر وہذا القائل معترف بان الماہیة من حیث ہی ہی لیست الا ہی ولیس لہا من
تلک الحیثیة الا جوہریاتہا وعلی الاول ہی فی تلک المرتبة مصداق التقرر والوجود اذ مصداق التقرر والوجود ہی نفس الذات من حیث
ہی ہی بلا امر یقوم بہا انضماما او انتزاعا کما یعترف به غیر مرة وایضا فتقرر الذات المعلولة الذی یفعله الجاعل المفیض لا فی مرتبة

نفسہا من حیث ہی ہی یکون لامحالۃ زائدا علی نفس ذاتہا فقد بطل القول بالجعل البسیط ولزم القول بالجعل المؤلف مع زیادۃ
خطاء علی کتاب القول بان الممکن ذاتا قبل افاضۃ الجاعل ثم انہ اعترف بان نسبۃ الوجود الی الماہیۃ الممکنۃ کنسبۃ الانسانیۃ الی
ذات الانسان وبان الوجود لیس امرا یقترن ویلحق الماہیۃ فیشتق منہ الموجود کما ان الانسانیۃ مفہوم ماخوذ من نفس الذات لا امر
یقترن بالانسان وفی ہذا الکلام تعدی حتی زعم ان التقرر والوجود کلیہما یصدق سلبہما عن الماہیۃ من حیث ہی ہی فعلی ما
زعم یصدق سلب الانسانیۃ ایضا عن ماہیۃ الانسان من حیث ہی ہی وتجویز ذلک خروج عن الانسانیۃ ثم لا یخفی ان مرتبۃ
الذات الممکنۃ من حیث ہی ہی التی یزعم انہا من حیث ہی ہی لیست الا ہی ولیس لہا من تلک الحیثیۃ الا جوہریاتہا وان
الجاعل المفیض یفیض تقررہا بعد تلک المرتبۃ اما ذوات قبل ان یفعل الجاعل المفیض تقررہا فہذا قول بثبوت الذوات الممکنۃ
قبل الجعل کما یعزی الی المعتزلۃ بل قول بوجوب الذوات الممکنۃ او ذوات بجعل الجاعل فہی التقرر الذی یفعلہ الجاعل
فلا یصدق سلبہ عنہا علی ان بطلان ما زعم اظہر من ان تتجشم لہ بیان وما ذکر من ان الممکن بالذات شاکلۃ امکانہ الذاتی
صدق سلب تقررہ ووجودہ بحسب نفس ذاتہ المرسلۃ من حیث ہی ہی حین ما ہو متقرر الذات حاصل الوجود فی متن الاعیان
وحاق الواقع من تلقاء الجاعل ان اراد بہ ان التقرر والوجود من عوارض ذاتہ المرسلۃ من حیث ہی ہی فیصدق سلبہما عنہا
بحسب نفسہا المرسلۃ من حیث ہی ہی کما یصدق سلب السواد والبیاض وغیرہما من العوارض عن الذات المعروضۃ
لہا من حیث نفسہا المرسلۃ من حیث ہی ہی فہذا باطل فان التقرر والوجود بحسب المصداق نفس ذاتہا المرسلۃ من حیث ہی
ہی فلا یصدق سلبہما عنہا من حیث ہی ہی کما لا یصدق سلب نفسہا وذاتیاتہا عن نفسہا من حیث ہی ہی ولا مجال لتوہم کونہما
من العوارض علی مذہب الجعل البسیط فلیس ما ذکر شاکلۃ الامکان الذاتی وانما شاکلۃ الامکان الذاتی جوازلیسیۃ نفس
الذات الممکنۃ ولا ذوات الممکن بلا جعل الجاعل لا ان لہ ذاتا ہی مصداق نفسہا وذاتیاتہا فی مرتبۃ نفسہا من حیث ہی ہی ویصدق
سلب التقرر والوجود بحسب تلک المرتبۃ فان ہذا ظاہر البطلان کما عرفت وان اراد ان شاکلۃ امکانہ الذاتی جوازلیسیۃ ذاتہا
فی حین تقررہا او تقررہا لیس واجبا بالذات فہذا صحیح لکن لا یلزم منہ ما زعم من صدق سلب التقرر والوجود عن مرتبۃ ذاتہا
المرسلۃ من حیث ہی ہی کما یستقیم لو کان التقرر والوجود من عوارضہا ولا سبیل علی ذلک علی تقدیر القول بالجعل البسیط ثم انہ
قال فی القبسات ومیض لعلک تکون بما القی الیک من الضوابط القوانین منتمیا الی مذہب العقل الصراح مستیقنا ان مرتبۃ
التقرر والفعلیۃ متقدمۃ علی مرتبۃ الوجود بمفہومہ المصدری الذی لا یتکثر الا بتکثر الموضوعات ولا یتصور لہ فرد سوی الحصۃ
ولا تخصص الا بالاضافۃ لا قبلہا فاصحح صار الانسان فوجدست اقول صار الانسان انسانا فصار موجودا علی سبیل الصیرورۃ
الانیلافیۃ المستدعیۃ بمفہومہا صائرا ومصیرا الیہ بل اقول صار الانسان علی شاکلۃ الصیرورۃ البسیطۃ الغیر المستدعیۃ

بحسب المفهوم الاصائر انقطا ای تجوہر جوہر ذاته وتقرر سنخ حقیقته فوجد ای انتزعت منه الموجودیة المصدریة لانها اول ماینتزع
من الذات المتجوہرة والحقیقة المتقررة من العوارض اللاحقة والمفہومات التابعة اذ لیس یحکی بہا الا عن نفس الذات الواقع
جوہرہا فی ظرف الموجودیة فمرتبة الموجودیة المنتزعة المتاخرة حکایة عن مرتبة الفعلیة الواقعة المتقدمة وتابعة لنفس تلک المرتبة
المستتبعة ایاہا وتلک کون الوجود بمعنی الموجودیة المصدریة عارضا من عوارض المہیة لا عین جوہرہا ولا جوہریا من جوہریاتہا
ومیزانه ومعیاره بل مرجعه ومصیره ومآله ومعاده ہو کون المہیة غیر متقررة بنفسہا بل من تلقاء جاعل فاعل مبدع مفیض لفعلیة
ذاتہا ویجعل نفسہا ویبدع سنخہا ویفیض جوہرہا انتہی والمقصود من نقل ہذا الکلام التنبیه علی اعاجیب لیست منه مستبعدة وہی
وجوہ الاول انه قد حکم فیما سبق نقله من کلامه بان التقرر متاخر عن نفس المہیة من حیث ہی ہی وانه یصدق سلبه عن المہیة
من حیث ہی ہی وانه بفعل الجاعل لا فی مرتبة نفسہا من حیث ہی ہی فلا محید له من القول بکون التقرر من عوارض المہیة
وحکم ہذا الکلام بان مرتبة التقرر متقدمة علی مرتبة الموجودیة فلا یکون الموجودیة اول ماینتزع من الذات المتجوہرة والحقیقة
المتقررة من العوارض اللاحقة والمفہومات التابعة بل یکون الاول ہو التقرر فان انکر کون التقرر من عوارض الماہیة وذہب
الی انه عین المہیة بطل کلامه الذی نقلناه سابقا الثانی ان قوله اذ لیس یحکی بہا الا عن نفس الذات الواقع جوہرہا فی ظرف
الموجودیة ان اراد به انه لیس یحکی بالموجودیة الا عن نفس الذات بما ہی ہی الواقع نفسہا بلا زیادة امر علیہا فی الواقع ونفس الامر
ای الخارج او الذہن من دون ان یکون الوقوع فیه من عوارضہا فی نفس الامر فہذا حق فان الوجود حکایة عن نفس الذات
بما ہی ہی من دون زیادة امر ما علیہا لکن علی ہذا التقدیر لا یکون الوجود من العوارض اللاحقة والمفہومات التابعة فان
العارض لا یکون حکایة عن نفس جوہر ذات المعروض من حیث ہی ہی بل یکون حال الوجود بالنسبة الی الذات حال
الانسانیة بالنسبة الی ذات الانسان فعلی ہذا التقدیر عد الوجود من عوارض الماہیة من قبیل عد الانسانیة من عوارض
الانسان وان اراد به انه لیس یحکی بالموجودیة الا عن نفس الذات المعروضة للوقوع فی ظرف الموجودیة فہذا باطل فان
الوقوع فی ظرف الموجودیة لیس عارضا للمہیة فی نفس الامر والا کانت الماہیة سابقة فی نفس الامر علی عروض الوقوع لہا فی
نفس الامر وایضا علی ہذا التقدیر یکون الوقوع فی نفس الامر اول العوارض المنتزعة عن المہیة فلا یکون الوجود اولہا کما زعم الثالث ان
قوله فمرتبة الموجودیة المنتزعة المتاخرة حکایة عن مرتبة الفعلیة الواقعة المتقدمة ان اراد به ان مرتبة الموجودیة المنتزعة بوجود
ہا الذہنی فی مرتبة الحکایة متاخرة عن الفعلیة الواقعة اعنی نفس المہیة التی ہی مصداقہا المحکی عنه المتحقق فی نفس الامر مع
قطع النظر عن لحاظ الذہن وانتزاعه فہذا حق لکن ہذا النحو من التاخر متحقق فی کل حکایة بالقیاس الی المحکی عنه فالحکایة بان
الانسان انسان متاخر عن نفس الانسان المحکی عنه فالحکم بکون الموجودیة متاخرة عن الفعلیة کالحکم بکون انسانیة

الانسان متاخرة عن الانسان وہذا النحو من التاخر لیس مما یبحث عنہ ویتکلم فیہ وانما الکلام فی التاخر بحسب المصداق ولا شک
فی ان انسانیة الانسان لیست متاخرة بحسب المصداق عن الانسان فکذلک الموجودیة لیست متاخرة بحسب المصداق عن
الفعلیة التی ہی نفس المہیة فان مصداق الموجودیة ہی نفس الماہیة بلا زیادة امر علیہا یقوم بہا انضماما او انتزاعا کما اعترف
بہ غیر مرة وان اراد بہ ان مرتبة الموجودیة متاخرة بحسب المصداق عن مرتبة الفعلیة فہذا باطل قد عرفت بطلانہ مرارا الرابع ان
قولہ مرتبة الموجودیة المنتزعة المتاخرة حکایة عن مرتبة الفعلیة الواقعة المتقدمة مبطل لما اخترع من الہلیة البسیطة الحقیقیة فان
الموجودیة لما کانت حکایة عن مرتبة الفعلیة الواقعة المتقدمة کانت الہلیة البسیطة التی سماہا بالمشہوریة وہی التی محمولہا الموجود
قضیة حاکیة عن مرتبة الفعلیة الواقعة باعترافہ فالہلیة البسیطة الحقیقیة التی اخترعہا اما مشتملة علی حکایة او لا فعلی الثانی
لا تکون قضیة فضلا عن ان تکون ہلیة وعلی الاول فہی اما حاکیة عن مرتبة الفعلیة الواقعة فہی الہلیة البسیطة التی سماہا
بالمشہوریة سواء عبر محمولہا بلفظ الموجود او بلفظ آخر یعبر بہ عن حکایة مرتبة الفعلیة الواقعیة واما حاکیة عن مرتبة اخری فلیبین تلک
المرتبة الاخری الخامس ان ما ذکر من ان ملاک کون الوجود عارضا من عوارض المہیة ہو کون المہیة غیر متقررة بنفسہا بل من
تلقاء الجاعل عجب عجاب فان ہذا الملاک متحقق فی الحمل الاولی والحمل الذاتی فیکون نفس الشئ عارضا لنفسہ وذاتیاتہ
عارضة لنفسہ فیقال ان ملاک کون الانسان عارضا لنفسہ وکون الحیوان والجوہر والناطق عارضة لہ کون الانسان غیر
متقرر بنفسہ بل ملاک کون شئ عارضا لشئ آخر ان لا یکون ذلک الشئ الآخر بنفسہ بلا زیادة امر علیہ انضماما او انتزاعا مصداقا
لہ وانما یکون مصداقا لہ بزیادة امر ما علی نفس ذاتہ بما ہی ہی واما فرقہ بین حمل الموجود علی المہیة وبین حمل نفسہا وذاتیاتہا
علیہا بان حمل الموجود علیہا بحیثیة تعلیلیة بخلاف حمل نفسہا وحمل ذاتیاتہا علیہا فقد ابطلناہ فیما سبق وسنعود الی ابطالہ
ان شاء اللہ العزیز فی موضع یلیق بہ السادس ان ما ذکرہ من ملاک العروض متحقق فی الفعلیة والتقرر ایضا فیکون الفعلیة والتقرر
ایضا عارضة للمہیة زائدة علیہا فیبطل القول بالجعل البسیط ویکون اثر الفاعل خلط المہیة بذلک العارض ولا یکون لقولہ
یکون الوجود اول العوارض معنی بل یکون التقرر اول العوارض والیہ یبین معنی التقرر الذی لا محید لہ عن القول بکونہ من
عوارض المہیة ولا یکون لقولہ یفعل ذاتہا ویجعل نفسہا ویبدع سنخہا ویفیض جوہرہا معنی اذ ما یفعل الجاعل ویجعلہ ویبدعہ
ویفیضہ ہو التقرر وہو علی ما بین من ملاک العروض من عوارض المہیة لا ذاتیاتہا ولا نفسہا ولا سنخہا ولا جوہرہا السابع انہ قال
فیما نقلنا عن القبسات سابقا ان الفاعل المفیض یفعل تقرر الذات المعلولة لا فی مرتبة نفسہا ویقول فیما نقلنا عن القبسات
آنفا انہ یفعل ذاتہا ویجعل نفسہا ویبدع سنخہا ویفیض تجوہرہا فلعلہ لشئ ما قال اولا الثامن ان ما ذکرہ من ان الصحیح
صار الانسان فوجد ہذر محض کما فصلنا سابقا فتحقق ما اومانا الیہ سابقا من ان الشارح ومعلمہ ومن اقتفی اثرہ ضیعوا

اعمارہم فی التلفظ بالجعل البسیط والتقرر والتجوہر والفعلیۃ والوجود ولم یتیسر لہم فہم ما ہو المعنی والمقصود فضلوا من قبل واضلوا کثیرا و
ضلوا عن سواء السبیل ومل الکلام وان افضی بنا الی التطویل لکنہ لا یخلو عن الافادۃ والتحصیل **قولہ** قد یکون مجہولا نقل عنہ فی الحاشیۃ
ای لا یعلم مخلوقیۃ نفسہا مع عزل النظر عن الوجود انتہی انت تعلم ان مرتبۃ التقرر عبارۃ عن نفس المہیۃ المتحققۃ فی نفس الامر
التی یحکی عنہ بالوجود والوجود عبارۃ عما یحکی بہ عنہا فمعنی کون مرتبۃ التقرر مجہولۃ ان کان ہو ان لا یکون معنی مرتبۃ التقرر
ومفہومہا معلوما فالسوال انما یکون بما لا بہل وان کان ہو ان لا یکون التصدیق بکون المہیۃ متقررۃ حاصلا ویکون مفہوم
الماہیۃ متصورا ومفہوم التقرر متصورا ویتردد فی ان المہیۃ مصداق المفہوم المتصور ومطابق لصدقہ ام لا فالسوال یکون
بہل البسیط الذی سماہ معلم الشارح مشہوریا فان مفہوم التقرر الحاصل فی الذہن ہو الوجود لا غیر فان الوجود ہو عبارۃ
عن حکایۃ نفس المہیۃ الواقعۃ لا غیر ومفہوم التقرر الحاصل فی الذہن ہو تلک الحکایۃ بعینہا بلا فرق فاذا کانت مرتبۃ التقرر
مجہولۃ بہذا المعنی فالسوال عنہا انما یکون بالہل البسیط المشہوری وتخییل الہل البسیط الحقیقی انما نشاء من الغفلۃ عن ان
السوال عن المصداق المحکی عنہ انما یکون بتصور مفہومین انتزاعیین حاصلین فی الذہن یعقد الذہن منہما مرکبا یجعلہ
مرآۃ لملاحظۃ المصداق المحکی عنہ وعن ان السوال عن المہیۃ المتقررۃ انما یکون بحصول مفہوم الماہیۃ ومفہوم التقرر
فی الذہن وترکیب الذہن منہما مرکبا یجعلہ الذہن مرآۃ للمہیۃ المتقررۃ الواقعیۃ وعن کون مفہوم التقرر الحاصل ہو
معنی الوجود فتخییل ان السوال عن کون المہیۃ متقررۃ غیر السوال عن کونہا موجودۃ ناش عن سوء الفہم وقلۃ التدبر
فان السوال بان المہیۃ ہل ہی موجودۃ لا یعنی بہ الا انہا ہل ہی متقررۃ فی الواقع ولا یعنی بہ انہا ہی موصوفۃ بصفۃ بعد تقررہا
فی الواقع واما ما نقل عنہ فی الحاشیۃ ای لا یعلم مخلوقیۃ نفسہا مع عزل النظر عن الوجود ففزیادۃ نغمۃ فی طنبور السخافۃ فان
السوال عن مخلوقیۃ نفس المہیۃ انما یکون بالہل المرکب ایضا فمن الجائز ان یکون التصدیق بتقرر المہیۃ ووجودہا حاصلا
ولا یکون التصدیق بمخلوقیۃ نفسہا حاصلا فان نفاۃ الصانع یصدقون بتقرر المہیۃ ووجودہا ولا یصدقون بمخلوقیتہا بل
اصحاب الجعل المؤلف لا یعلمون مخلوقیۃ نفس المہیۃ مع عزل النظر عن الوجود ویصدقون بفعلیۃ الماہیۃ وتقررہا ووجودہا
فالسوال عن کون المہیۃ مخلوقۃ مع عزل النظر عن الوجود ممن تیرد فی الایمان بالصانع والسوال عن کون نفس الماہیۃ
اثر الخلق ممن تیردد فی حقیقۃ الجعل البسیط لیس من قبیل الہل البسیط الحقیقی الذی تخیلہ معلم الشارح فافہم ولا تخبط **قولہ**
فاذا کانت المہیۃ مجہولۃ القوام صح السوال عن اصل قوامہا نعم لکن السوال عن اصل قوامہا انما یتصور بان یحصل فی الذہن
مفہوم المہیۃ ومفہوم التقرر الذی ہو الوجود الذی ہو عبارۃ عن حکایۃ عن اصل القوام لا غیر فیکون ہذا السوال بالہل البسیط
المشہوری لا غیر فان مفہوم القوام ومفہوم التقرر ومفہوم الوجود واحد ومصداق القوام ومصداق التقرر ومصداق

الوجود واحد وانما التعدد فی اللفظ غایة الامر انهم خصوا فی اصطلاحهم اسم التقرر والقوام والفعلیة بالمصداق واسم الوجود بالحکایة الذهنیة
فاذا حکی الذهن عن المصداق واطلق لفظ التقرر والقوام والفعلیة علی الحکایة الذهنیة فالتقرر والقوام والفعلیة والوجود واحد
قوله بان یقال هل العقل هذا السوال عجیب فانه لا یخلو اما ان یقدر له خبر او لا یقدر فعلی الثانی لا یکون هذا کلاما فضلا عن ان یکون
سوالا بهل وعلی الاول اما ان یقدر متقرر وما یحذو حذوه مما یفید معنی الحکایة عن اصل القوام فهو بمعنی موجود فان الموجودیة عبارة عن حکایة
اصل القوام فیکون هذا السوال بهل البسیط المشهوری لا غیر او یقدر غیر معنی الحکایة عن اصل القوام کمعنی صفة زائدة فیکون هذا
السوال بالهل المرکب فحذف الخبر فی هذا السوال تدلیس وتلبیس واما تفسیر هذا السوال بقوله ای هل مهیة متقررة هی العقل فزیادة
فی التدلیس فان قوله مهیة متقررة هی العقل اما ان یکون کلاما بان یکون مبتدا وخبرا فیکون المرجع الی قولنا هل العقل مهیة
متقررة فیکون متقررة بمعنی موجودة فان التقرر فی مرتبة الحکایة الذهنیة هو الوجود لا غیر ویکون اقحام لفظ المهیة حشوا
سخیفا فان السوال عن ثبوت مفهوم المهیة من حیز الهل المرکب او لا یکون کلاما ویکون هی العقل صفة بعد صفة للماهیة
فیحتاج الی تقدیر خبر لیکون کلاما والکلام فی ذلک الخبر المقدر وهذا کله آفة سوء الفهم **قوله** فبین السوال عن سنخ التجوهر نعم
بین السوال عن سنخ التجوهر بان یحکی عنه بالتقرر والوجود وبین السوال عن الحمل الاولی بون بعید لکن السوال عن سنخ التجوهر
بان لا یحکی عنه بالموجودیة وما فی معناها لیس الا السوال عن الحمل الاولی فاذا سئل عن العقل وقیل هل العقل فاما ان یکون
هذا السوال کلاما فاما ان یعنی به السوال عن کونه متقررا فی الواقع فیکون هذا السوال بالهل البسیط المشهوری ویکون الجزء المقدر
هو مفهوم المتقرر الذی هو بعینه مفهوم الموجود ولا یغنی تبدیل لفظ الموجود بلفظ المتقرر شیئا واما ان یعنی به السوال عن الحمل
الاولی ویکون الجزء المقدر هو مفهوم الموضوع فلا یکون ذلک بالهل البسیط الحقیقی الذی تخیله معلم الشارح وتفرد بابداعه فان
السوال عن الحمل الاولی لیس من مبتدعاته ولا هو من فروع الهل البسیط فتوهم کون الحمل الاولی مطلب الهل البسیط
الحقیقی الذی اخترعه توهم بعید واما ان یعنی به السوال عن ثبوت صفة للعقل فیکون السوال بالهل المرکب واما ان لا یکون
هذا السوال کلاما بل یکون سوالا عن مفرد فیکون من قبیل السوال بما ولا محیص عن هذه الشقوق فلا سبیل الی القول
بالهل البسیط الحقیقی **قوله** من ان هذه الهلیة قال فی الحاشیة ای مطلوب هذا الهل وحاصله ان مرتبة قوام نفس المهیة لیست
الا هی فالمطلوب فی هذه المرتبة اما التصدیق متعلق بعقد ینعقد منها ومن نفسها کقولنا العقل عقل ولا ریب فی انه لا اعتناء
لعدم افادته لا یصح ان یطلب او تصور متعلق بها فهو من اقسام ما الشارحة وهو ظاهر انتهی ولعلک قد تفطنت بما تلونا
علیک تفصیل هذا الایراد وتیقنت ان ما ذکره الشارح لدفعه من الفرق بین السوال عن سنخ التجوهر وبین السوال عن
الحمل الاولی لا یغنی شیئا قال بعض الشراح ما حاصله ان التصدیق انما یتعلق بمفاد الهیئة الترکیبیة المرکبة من الموضوع والمحمول

فالمحمول ان اخذ نفس قوام المهیة فیرجع الی الحمل الاولی وان اخذ التقرر الذی ہو من العوارض فمفاد الهیئة حینئذ ہی المرتبة المتاخرة عن مرتبة القوام علی ما صرح به صاحب الافق المبین فقول المجیب ان مرتبة التقرر قد تکون مجہولة ان اراد به الجہل التصوری فمسلم لکن لا ینفعه وان اراد به الجہل التصدیقی فممنوع انتہی وہذا کلام متین فان نفس قوام الماہیة ہی نفس المہیة الواقعیة فالسوال عنها اما الطلب لتصورہا فیکون من مطلب ما واما الطلب التصدیق بثبوت محمول لها فذلک المحمول اما نفسها فیرجع الی طلب الحمل الاولی وہو خلاف ما زعمه مخترع الهل البسیط الحقیقی او مفہوم المتقرر المنتزع عنها فیکون ذلک مطلب الهل البسیط المشہوری وہذا مما لا محیص عنه وتوہم کون الحمل الاولی مطلب الهل البسیط الحقیقی الذی اخترعه صاحب الافق المبین ناش من سوء الفہم قال خاتم الحکماء قدس سره معترضا علی ما قال الشارح ان مرتبة التقرر کنایة عن نفس المہیة والتصدیق به ممتنع او غیر مفید والتصور داخل فی مطلب ما انتہی وہذا اجمال ما فصلناه ثم قال ثم التحقیق ان مصداق حمل الوجود نفس المہیة فالماہیة موجودة حکایة عن نفس تقررہا فی الواقع فالتصدیق بالتقرر ہو بعینه التصدیق بالوجود فما زعمه قسما ثالثا مندرج فی الهل البسیط وتصور مرتبة التقرر من ہذه الحیثیة مطلب ما الحقیقیة انتہی وقال فی الحاشیة المعلقة علی ہذا القول ہذا کما انه رد لقول صاحب الافق المبین کذلک رد لقول من اعترض علیه بانه اما راجع الی طلب الحمل الاولی او الی مطلب ما الشارحة فان التقرر لیس کنایة عن المہیة مطلقا بل عنها متقررة فی الفعلیة فالطالب لتصورہا لا یمکن ان یندرج فی ما الشارحة وتحقیقه ان الماہیة کانت فی ذاتها باطلة لا شیئا محضا وکانت العنوانات التی بها تتصور عنوانات بلا معنون فبما الشارحة یطلب ہذا العنوان الذی وضع بازائه اللفظ ثم بجعل الجاعل فتقررت وتجوہرت فی نفس الامر فتصور تلک المہیة المتقررة یطلب بما الحقیقیة وطلب التصدیق بہذا النحو من التقرر لیس طلب ثبوت الشئ لنفسه حتی یکون غیر مفید او غیر صحیح کما زعم المعترض بل التصدیق بہذا التقرر تصدیق وراء التصدیق بثبوت الشئ لنفسه والحکایة عن ہذه المرتبة لیست الا بالوجود لان تقرر المہیة ہو بعینه تقرر وجودہا الذی به الموجودیة وہو مصداق لقولنا المہیة موجودة ومرتبة التقرر مصداق الهلیات البسیطة فطلب التصدیق به انما یکون بالهل البسیط لا غیر انتہی ولا یخفی ان مواخذة قدس سره علی المعترض من قبیل المواخذات اللفظیة فان حاصل اعتراضه ان السوال بالهل البسیط الحقیقی اما لطلب تصور المہیة التی ہی نفس التقرر فیکون من مطلب ما ولو کانت حقیقیة لا شارحة واما الطلب التصدیق بثبوت محمول لها ولا مساغ لصاحب الافق المبین المخترع لہذا المطلب ان یقول بانه الطلب التصدیق بثبوت الموجود او المتقرر وبالجملة ما ہو بمعنی الموجود الذی ہو حکایة عن نفس المہیة المتقررة لها اذ ذلک مطلب الهل البسیط المشہوری فلا محید له من ان یقول انه لطلب ثبوت المہیة لنفسها فیکون لطلب التصدیق بالحمل الاولی فمن اخترع مطلب الهل الابسط المقدم علی مطلب الهل البسیط لا محید له من ارتکاب القول بانه اشہر من مطلب ما

حاشیہ

او بانه بطلب التصديق بالحمل الاولى فلا مواخذة على المعترض الاعلى تلفظه بلفظ الشارحة ووجه تلفظه بلفظ الشارحة هو ان المطلب
التصوري الذي هو مقدم على مطلب الهل البسيط هو مطلب ما الشارحة فلو كان هذا المطلب المخترع المقدم في زعم المخترع
على مطلب الهل البسيط مطلبا تصوريا كان من قبيل مطلب ما الشارحة بناء على ما اشتهر وليس مقصود المعترض ان هذا المطلب
المخترع مطلب تصوري من قبيل مطلب ما الشارحة في الواقع حتى يرد عليه ما اورده قدس سره ثم قال قدس سره اعلم ان
المهية اذا تقررت صح انتزاع الوجود المصدري منها فهناك شيئان نفس تقرر المهية وتجوهرها في نفس الامر واتصافها بالوجود
المصدري فقولنا المهية موجودة قد يحكى به عن نفس صيرورة المهية وقد يحكى به عن اتصافها بالوجود المصدري فقد جعل صاحب
الافق المبين الاول مطلب الهل الابسط والثاني مطلب الهل البسيط وصحح كلامه لكن لا يخفى ان القضية الحاكية
عن اتصاف المهية بالوجود المصدري مثل القضية الحاكية عن الشيئية فادخال الاولى في مطلب الهل البسيط دون الثانية
تحكم بل الحق ان هذا داخل في مطلب الهل المركب فان فيه حكاية عن الاتصاف بوصف كما في سائر الهليات المركبة بخلاف
الحكاية عن نفس صيرورة المهية وتقررها انتهى وانت قد تحققت فيما سبق ان نسبة الوجود الى المهية كنسبة الانسانية الى
الانسان وان الماهية ليست متصفة بالوجود في نفس الامر كما ان مهية الانسان ليست متصفة بالانسانية في نفس الامر
وانتزاع الوجود المصدري من المهية كانتزاع الانسانية من الانسان فقولنا المهية موجودة ليس الا حكاية عن نفس المهية
بلا زيادة امر عليها وليس حكاية عن اتصاف المهية بالوجود المصدري اذ لا اتصاف للمهية بالوجود المصدري في الواقع
حتى يحكى عنه ولو اريد به الحكاية عن اتصاف المهية بالوجود المصدري كانت تلك الحكاية كاذبة غير مطابقة لنفس الامر
بل ما ذكره الا كان يقال قولنا الانسان انسان قد يحكى به عن نفس حقيقة الانسان وقد يحكى به عن اتصاف الانسان
بالانسانية وهذه الحكاية حكاية عن الاتصاف بوصف فالحق ان قولنا المهية موجودة ليس الا حكاية عن نفس تقرر المهية
والتصديق به بطلب الهل البسيط المشهوري فلا يصح كلام صاحب الافق المبين بوجه وقد عرفت ما اوقعه في هذه الورطة ثم
ان ما افاد في توجيه كلام صاحب الافق المبين احسان منه الى من لا يقبله فانه قال في الافق المبين بعدما فصل القول
في الهليتين البسيطتين الحقيقية والمشهورية على ما زعم ان العقد في الهليات البسيطة انما يشتمل بحسب الضرورة الناشية
من طباع العقد على الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية بينهما في الذكر والتعبير عما ادركه العقل لا بحسب ما يرجع اليه مفاد العقد
وتعلق القصد بالتعبير عنه اليس من يتاهل محاولة النظر في اسرار العلوم اذا راجع غريزة عقله وجدان قولنا العقل متقرر
او موجود مثلا اذا افاد ثبوت مفهوم التقرر او الوجود للعقل او اتحاد العقل والمتقرر او الموجود كان ذلك شيئا وراء تقرره في
سنخه او كونه في نفسه ومتاخرا عنه وما يرام ليس الا الشيء المتقدم اعني تحقق نفس ذات الموصوف لا الشيء المتاخر وهو ثبوت

وصف له سواء كان ذلك الوصف مفهوم الثبوت او غيره فاذن تحصيل ذات الموصوف من حيز الهليات البسيطة وتحصيل وصف
له من حيز الهلية المركبة وكذلك السالب انتهى ثم قال فى موضع آخر وان سألت الصواب فينبغى ان لا يعبأ الا بهل البسيط
الحقيقى فان مطلب هل البسيط الحقيقى يستتبع مطلب هل البسيط المشهورى ايجابا وسلبا سؤالا وجوابا ولا ينبغى ان يفهم من
قولنا فى الهلية البسيطة الحقيقية الانسان متجوهر او العقل متقرر مثلا انه يروم بذلك ثبوت التجوهر والتقرر للموضوع بل انه يعنى
اعطاء التصديق بنفس تجوهر الموضوع فى ذاته وتقرره فى سنخه المستتبع للكون المصدرى المنتزع وانما تجشم ايراد المحمول للضرورة
العقدية فان طباع العقد تتضمنه وطباع التصديق تقتضى التعلق بالعقد لا لانه حاول حمل مفهوم ما عليه سواء كان نفسه
او شيئا من ذاتياته او من عوارض ذاته حتى يصير العقد هليا مركبا فالعقل يخترع مفهوما وراء ما قصد الحكاية عنه ويحاول
اعطاء التصديق به للضرورة اللاحقة من جهة طباع العقد لا بالقصد الاول واما فى الهلية المركبة فانه يحاول لحاظ الموضوع
والمحمول بالقصد الاول وان كان المحمول نفس الموضوع كما فى حمل الشئ على نفسه اذ حيث يقصد الحكم على الشئ بنفسه فيلحظ
مرتين بلحاظ بعينه فى حيز الموضوعية وفى حيز المحمولية بالقصد الاول فاذن قد استبان لك ان اعتبار المحمول فى الهلية المركبة
بالقصد الاول وفى الهلية البسيطة ليس من جهة طباع ما تعلق به القصد بل من جهة ان طباع العقد لا يسع ما قصد اعطاءه
الا بذلك الاعتبار انتهى فهذا صريح فى ان ما وجهه قدس سره كلامه لا يطابق مرامه وفيه نص على ان الحمل الاولى من حيز الهلية
المركبة وان توهم كونه مطلب الهل الابسط ناش من سوء الفهم والغفلة من كلمات مخترعه ثم كلماته التى نقلناها آنفا مما ينبغى
ان ينظر فيه فان قوله فى اول ما نقلنا عنه العقد فى الهليات البسيطة الى آخره ان اراد به ان المحكى عنه المقصود بالذات فى الهليات
البسيطة مطلقا سواء كانت هليات بسيطة حقيقية او هليات بسيطة مشهورية هو نفس التقرر الذى هو نفس الماهية المتقررة
فهذا حق لكنه يبطل الفرق بين الهلية البسيطة الحقيقية التى اخترعها والهلية البسيطة التى سماها مشهورية لان المحكى عنه المقصود
بالذات فيهما واحد والمحمول الذى يؤتى به فى الحكاية للضرورة العقدية ايضا واحد وهو الذى هو عبارة عن حكاية نفس التقرر
الواقعى سواء عبر عنه بلفظ التجوهر والتقرر والفعلية او عبر عنه بلفظ الوجود والكون والثبوت وغيرها فاذا كان الموضوع
والمحمول والمقصود فى الهليتين على زعمه واحدا فلا سبيل الى القول بتعدد الهليتين بل لا يكون فى الحقيقة الا هلية واحدة
يحكى فيها عن نفس التقرر سواء عبر عن محمولها بلفظ المتقرر او بلفظ الموجود فان تعدد الالفاظ المترادفة لا يوجب تعدد المعنى و
ان اراد به ان المحكى عنه المقصود بالذات فى الهليات البسيطة الحقيقية فقط هو نفس التقرر دون الهليات البسيطة المشهورية
فحينئذ يكون المقصود بالذات فى الهليات البسيطة المشهورية ثبوت وصف للموضوع لا تحصيل نفس ذاته فتكون من حيز الهلية
المركبة كما اعترف به فيبطل آخر كلامه ثم انك قد عرفت انه ليس بين الماهية والتقرر والوجود ارتباط واتصاف فى نفس الامر

فقولنا العقل موجود او متقرر اذ افاد ثبوت مفهوم التقرر او الوجود للعقل فی نفس الامر کان کاذبا غیر مطابق للواقع فان مفهوم
التقرر او الوجود لیس عارضا للمهیة فی الواقع لا فی مرتبة متقدمة ولا فی مرتبة متاخرة کما ان الانسانیة لیست عارضة للانسان
لا فی مرتبة متقدمة ولا فی مرتبة متاخرة وقوله فیما نقلنا عنه آخرا وان سالت الصواب الی آخره فی غایة السخافة فان الصواب
هو ان مطلب هل البسیط الحقیقی هو مطلب هل البسیط المشهوری لانهما متغایران یستتبع احدهما الآخر وقوله ولا ینبغی الی آخره
ان اراد به انه لیس مصداق الهلیة البسیطة الحقیقیة المحکی عنها بها الا نفس ذات الموضوع التی هی نفس التجوهر والتقرر ولیس
فی مرتبة المصداق المحکی عنه شیئان مثبت ومثبت له ولا القصد فیها بالذات ثبوت شیٔ لشیٔ فهذا مسلم لکن مصداق الهلیة
البسیطة التی سماها مشهوریة لیس الا نفس ذات الموضوع التی هی نفس التجوهر والتقرر وانما یرام بها اعطاء التصدیق
بنفس تجوهر الموضوع لا حمل مفهوم ما علیه وانما یتجشم ایراد المحمول للضرورة العقدیة ومحمولها انما هو ما هو حکایة نفس التقرر واما
قوله فالعقل یخترع مفهوما وراء ما قصد الحکایة عنه فعجب عجاب فان المحمول الذی یورد فی الهلیة البسیطة الحقیقیة مفهوم
ذهنی لا محالة فاما ان یکون اختراعیا محضا لیس له منشأ فی الواقع یوخذ منه فیکون العقد المنعقد منه کاذبا اختراعیا و
یکون الهلیة البسیط الحقیقیة کقولنا الانسان متجوهر والعقل متقرر من قبیل ان یقال الانسان خلاء والعقل جبل الیاقوت
او یکون مفهوما انتزاعیا هو حکایة نفس التقرر الذی قصد الحکایة عنه فیکون هو مفهوم الوجود ولا یکون لقوله فالعقل
یخترع مفهوما معنی اصلا **قوله** ضرورة ان حمل الشیٔ علی نفسه الظاهر ان یقال فی ابطال هذا الشق انه لیس مطلب الهل
الابسط باختراع مخترعه ولیس من فروع القول بالجعل البسیط علی ما عرفت سابقا واما تعلیل بطلان هذا الشق بانه لا یصح
طلبه ضرورة ان حمل الشیٔ علی نفسه اما ممتنع او غیر مفید فلا یخلو عن اختلال فان الحمل الاولی ربما یکون نظریا یطلب التصدیق
به بالبرهان **قوله** بخلاف المقدر من المستحیلات قال فی الحاشیة لانها لا یجوز العقل تقررها اما بالنظر الی مجرد المفهوم او بالنظر
الی البرهان انتهی **قوله** فاذا قیل هل المهیة المفروضة التی هی العقل بحسب التقدیر والتخمین متجوهرة واقعة فی نفسها
قال فی الحاشیة لا یخفی ان الموضوع فی هذا العقد هو مفهوم المهیة والمحمول هو التقرر المرتب علی الجعل البسیط لا بمعنی ان
التقرر ثابت للمهیة فی ظرف قوامها اذ لیس فیه الا نفس المهیة المجعولة فایراد المحمول ههنا للضرورة العقدیة کما فی الوجود
بعینه والفرق بین هذا العقد وحمل الشیٔ علی نفسه بین لا سترة فیه فتامل بدقة النظر انتهی لا یخفی ان الشارح فی امره
بالتامل بدقة النظر یستحق ان یقال له اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسکم فلیتامل نفسه تامل بدقة النظر حتی یعلم ان
ما قال فی الشرح والحاشیة الفاظ لیس تحتها معنی اما ما قال فی الشرح فلان معنی انها واقعة فی نفسها هو انها موجودة فی
نفسها فان الوجود هو الوقوع لا غیر فیکون هذا السؤال بهل البسیط المشهوری فلیس هذا سؤالا بهل الابسط المغایر

للجعل البسيط ومنشأ الغلط عدم التفطن بان الوجود هو الحكاية الذهنية عن التقرر الذي هو نفس الماهية المتقررة لا غير فاذا
حكى الذهن عنها فتلك الحكاية هي الوجود واما ما قال في الحاشية فلان قوله والمحمول هو التقرر المرتب على الجعل البسيط
ان اراد به ان المحمول هو التقرر الواقعي الذي هو نفس الماهية بلا زيادة امر عليها لا مفهوم التقرر الحاصل في الذهن فذلك
باطل فان المحمول لا محالة هو المفهوم المنتزع الذهني لا ما هو في الواقع من دون حصوله في الذهن وانتزاع مفهومه
وان اراد به ان المحمول هو مفهوم التقرر المنتزع الحاصل في الذهن فهو مفهوم الوجود فهذا العقد هلي بسيط مشهوري
لا هلي ابسط ثم التقرر المرتب على الجعل البسيط هي نفس الماهية بلا زيادة امر عليها فلو كان المحمول هو التقرر المرتب على
الجعل البسيط كان حاصل العقد الهلي الابسط على ما زعم مفهوم المهية نفس الماهية فان زعم ان التقرر نفس الماهية
المجعولة اي مع وصف المجعولة كان حاصل العقد الهلي الابسط مفهوم الماهية نفس الماهية المجعولة فيكون من الهلية
المركبة واما قوله كما في الوجود بعينه ففيه انه لا معنى للتشبيه فان هذا العقد الذي محموله التقرر هو العقد الذي محموله الوجود فان
التقرر في مرتبة الحكاية هو الوجود كما تحققت غير مرة وبيان الفرق بين هذا العقد وبين حمل الشيء على نفسه لا يكفي لدفع الاعتراض
وتصحيح اختراع الهلي الابسط بل لا بد مع ذلك من بيان الفرق بين حمل التقرر على المهية وحمل الوجود عليها بحسب الحكاية والمحكي
عنه وقد حققنا ان ذلك مما لا سبيل اليه **قوله** وتصور الشيء الذي فيه اشارة الى الغرض في ابطال كون هذه الهلية تصورا
من انه على هذا التقدير يكون من اقسام ما الشارحة وحاصل الرد ما نقلنا من قبل عن مولانا خاتم الحكماء قدس سره وقد سبق
الكلام في ذلك **قوله** ولا ينبغي ان لفهيم قد نقلنا ما خذ هذا القول من الافق المبين وتكلمنا عليه آنفا فلا نعيده **قوله** وايراد المحمول
انما هو للضرورة العقدية قال في الحاشية تحقيقه ان قولنا الانسان متقرر او موجود اذا افاد ثبوت التقرر او الوجود للموضوع
واتحادهما كان المحمول غير تجوهر الموضوع في سنخه وثبوته في نفسه متاخرا عنه وانما المقصود ههنا ما هو المتقدم اعني تحصيل ذات
الموضوع ونفس وقوعه لا تحصيل ثبوت صفة ما له وجودا كان او غيره فهذا العقد انما يشتمل على ذكر المحمول والنسبة الحكمية
بحسب الضرورة الناشية من طبيعة العقد في التعبير عما ادركه العقل لا ان مفاد القضية وما يتعلق به القصد يرجع الى
ذلك فاذن مفاد الايجاب في الهلية البسيطة تجوهر الموضوع او ثبوته في نفسه والسلب ليسية الشيء او انتفائه في نفسه ومفاد
الايجاب في الهلية المركبة ثبوت شيء لشيء والسلب انتفاء شيء عن شيء فتفكر انتهى **قوله** وبهذا يندفع ما اورد عليه قال في
الحاشية وجه الدفع ان هذه المرتبة وان كانت من فروع الجعل البسيط لكنها مما يصح ان يقصد اعطاء التصديق بها بايراد
المحمول الذي هو التقرر للضرورة العقدية وكون الجعل البسيط مما لا يتعلق الا بالمجعول فقط لا ينافي تعلق التصديق بهذه
المرتبة المتفرعة عليه على الوجه الذي ذكرناه فتامل انتهى وانت تعلم ان السوال عن تجوهر الموضوع والتصديق بتجوهره انما

يتصور بايراد محمول يكون حكاية عن نفس التقرر الذي هو نفس المهية وذلك المحمول الذي هو حكاية نفس التقرر هو الوجود
باي لفظ عبر فيكون هذا مطلب الهل البسيط المشهوري والمرتبة السابقة اعني مرتبة مصداق هذه الهلية الحاكية عن نفس
المهية المتقررة ليست الا نفس المهية فلا يمكن ان تكون مطلب هل لان مطلب هل يجب ان يكون عقدا حاكيا ومرتبة
المحكي عنه لا يمكن ان يكون هي مرتبة الحكاية فاذا حكي عن نفس المهية المتقررة كانت تلك الحكاية هي الهلية البسيطة
المشهورية فايراد المحمول للضرورة العقدية يستوجب ان يكون طلب التصديق بتقرر المهية بهل البسيط المشهوري
لا غير ولا يمكن ان يكون مطلب هذا التصديق مقدما على مطلب الهل البسيط المشهوري فان ما هو مقدم على حكاية الهلية
البسيطة المشهورية هو نفس المهية المحكي عنها وليست هي حكاية بل هي امر صداقي فلا يمكن ان يطلب التصديق بها
بهل الا بان يحكي عنها بمفهوم منتزع منها حاصل في الذهن وهو الوجود فيكون ذلك مطلب هل البسيط المشهوري
لا مطلبا آخر مغايرا له مقدما عليه وهذا ما قال المورد ان التصديق يستدعي موضوعا ومحمولا ولا شك ان تقرر المهية نفسها
لا امر مغاير لها فكيف يتعلق به التصديق وما قال الشارح في دفعه ناش من سوء الفهم ضرورة انه متى اورد محمول حاك عن التقرر
كان العقد المنعقد منه هلية بسيطة مشهورية فان حكاية التقرر هي الوجود باي لفظ عبر وما قال مولنا خاتم الحكماء في
بعض حواشيه مجيبا عن هذا الايراد من ان ما يظهر من كلام صاحب الافق المبين هو ان التصديق يتعلق بالتقرر كما
يتعلق بالموجودية لكن يجب ان يحكي عن تقرر قوام المهية بمحمول ضرورة انعقاد العقد فيصدق به وكذا يجب ان يحكي بمحمول
عن الموجودية فيصدق به ولذا قيل ان ههنا ثلث مراتب الاولى تقرر نفس المهية والثانية موجوديتها اي كونها بحيث
تصلح لانتزاع الوجود عنها والثالثة اتصافها بصفة والاولى مقدمة على الثانية والثانية على الثالثة ولا بد من ان يحكي عن
المراتب الثلث بعقود يتعلق التصديق بكل منها ولا خلف فيه انتهى ساقط لانك قد ايقنت لاصول كررت وبراهين فصلت
بان الموجودية عبارة عن حكاية التقرر فالمحمول الذي يحكي به عن تقرر قوام المهية ضرورة انعقاد العقد هو الموجود والعقد المنعقد
منه هو الهلي البسيط المشهوري لا غير والموجودية ليست صفة قائمة بالمهية في نفس الامر بل هي عبارة عن حكاية التقرر فلا يحكي عن
الموجودية بمحمول بل يحكي به عن التقرر وصاحب الافق المبين معترف بان الموجودية ليست صفة قائمة بالمهية انضماما او انتزاعا
كما سلف نقل عباراته فتعلق التصديق بالتقرر هو تعلقه بالموجودية وليس في نفس الامر في درجة المحكي عنه مرتبتان احدهما
مرتبة التقرر والثانية مرتبة الموجودية حتى يكون العقد الحاكي عن الاولى هلية بسيطة حقيقية والعقد الحاكي عن الثانية هلية
بسيطة مشهورية وليس ههنا ثلث مراتب في درجة المحكي عنه حتى يحكي عنها بثلثة عقود بل المرتبة الثانية التي ذكرها عبارة
عن حكاية الدرجة الاولى ومصداق كون المهية بحيث تصلح لانتزاع الوجود هو تقرر المهية لا غير فالخلف فيما ذكره ظاهر

قوله سواء كان نفسه وذاتياله ظاهر كلام القوم ان الهلية البسيطة هي القضية التي محمولها الوجود والهلية المركبة هي القضية التي محمولها ماسوى الوجود سواء كان نفس الموضوع كما في الحمل الاولي او ذاتياله او صفة زائدة عليه سواء كانت متقدمة على الوجود كالامكان او متاخرة عنه كالسواد والبياض والقيام والقعود وحكمهم بكون مطلب الهل المركب متاخرا عن مطلب الهل البسيط ليس كليا وهذا مما لا اشكال فيه ومن العجائب ما في بعض الشروح حيث قيل ان المراد بالصفة التي هي غير الوجود اما اعم من ان يكون سابقا على الوجود كتقرر المهية وتميزها وامكانها او مسبوقا به كالقيام والقعود فيلزم تاخر هل البسيط عن هل المركب او صفة متاخرة عنه فقط فيلزم ان يكون الطالب للامكان داخلا تحت البسيط وهو كما ترى انتهى وانت تعلم ان القوم مصرحون بان حمل الشئ على نفسه وحمل ذاتياته عليه من غير الهلية المركبة فمرادهم بالصفة في قولهم ان هل المركب لطلب التصديق بوجود الشئ على صفة غير الوجود اعم من نفسه وذاتياته وصفاته السابقة على الوجود والمساوقة للوجود واللاحقة بعده ولا ضير في تاخر الهليات البسيطة عن بعض الهليات المركبة واعجب من ذلك عده تقرر المهية الذي هو نفس المهية من صفاتها السابقة على وجودها وعده تميزها الذي هو مساوق الوجود من صفاتها السابقة على وجودها ثم قال هذا الشارح بعد هذا الكلام الذي زعمه اشكالا والجواب على نحوين الاول باختيار الشق الاول واختيار انه لا يلزم تاخر مطلب هل المركب عن البسيط مطلقا وانما ارادوا بالتاخر تاخر بعض انحائه او انهم لم يحكموا بالتاخر بالوجوب بل حكموا استحسانا والثاني باختيار الشق الثاني بانهم ارادوا بالوجود على سبيل المسامحة والتوسع نفسه وما فوقه فيشتمل التقرر والامكان والتميز ح يكون مطلب الهل البسيط مقدما على المركب مطلقا انتهى وانت تعلم ان ما ذكره ثانيا لا مساس له بكلام القوم فالحكم بكونه مراد القوم عجيب جدا ثم قال الانسب ان يقسم الهل البسيط الى ثلثة اقسام الاول قسم لطلب الحمل الاولي فان الحمل الاولي قد يكون نظريا فلا بد له من مطلب الا ترى ان الانسان مثلا اذا فرضنا عدم تصوره بالكنه يمكن لنا السوال بانه هل هو حيوان ناطق ام لا والثاني ما يكون طالبا لمرتبة تقرر المهية التي هي عبارة عن نفسها التي هي اثر الجعل البسيط بالذات والمؤلف بالتبع كما يقال هل العنقاء متقررة في الخارج وهذا التقرر وان كان لازما للوجود لكنه مقدم عليه مغاير له والثالث ما يكون طالبا للوجود وان يقسم الهل المركب الى قسمين الاول ما يكون طالبا الصفة هي غير الوجود متقدمة عليه كالامكان والثاني ما يكون طالبا للصفة المتاخرة عنه كالقيام والقعود وهذه الاقسام متباينة الآثار والاحكام فللناظرين ان يفصلوها ويقسموها انتهى وانت تعلم ان مقتضى كلام القوم هو ان المقصود بالذات بالعقد ان كان هو افادة التصديق والعلم بثبوت نفس الشئ فذلك مطلب الهل البسيط والقضية هلية بسيطة وان كان هو افادة العلم بثبوت شئ لشئ سواء كان المثبت عين المثبت له او ذاتياله او عرضيا خارجا عنه فذلك مطلب الهل المركب والقضية هلية مركبة ومطلب الهل البسيط لا يتناول

مطلب الحمل الاولی فعده من اقسام مطلب الهل البسیط ناش من الغفلة عن مفاد مطلب الهل البسیط وتجدید اصطلاح لتسمیة ما یطلب به الحمل الاولی بمطلب الهل البسیط وان کان مما لا مشاحة فیه فان لکل احد ان یسمی کل شیئ بما شاء لکن جعل مطلب الحمل الاولی من اقسام مطلب الهل البسیط الذی مفاده طلب ثبوت نفس الشیئ لا ثبوت شیئ الشیئ غیر مستقیم واما ما جعله قسما ثانیا فقد عرفت تفضائحه والعجب انه مع اعترافه بان مرتبة تقرر المهیة عبارة عن نفسها التی هی اثر الجعل البسیط بالذات یجعله مطلب الهل مع ظهور ان مطلب الهل مرتبة الحکایة ومرتبة تقرر المهیة التی هی نفس المهیة مرتبة المصداق المحکی عنه وحکایتها هی مرتبة الموجودیة فیکون طلب التقرر بما جعله طالبا للوجود لا غیر وقوله وهذا التقرر وان کان لازما للوجود لکنه مقدم علیه مغایر له یوہم ان التقرر عارض للماہیة مقدم علی الوجود ولیس کذلک بل التقرر عبارة عن نفس المهیة بلا زیادة امر ومعنی قوله هل العنقاء متقررة فی الخارج بل العنقاء موجودة فی الخارج فان حکایة نفس المهیة المتقررة هی الوجود ولیس مفهوم التقرر فی مرتبة الحکایة الذهنیة مغایر المفهوم الوجود وقد کرر علیک بیان ذلک بما لا مزید علیه فبان ان جل ما ذکره ہہنا لا طائل تحته فافهم **قوله** وقد استبان لک لما کانت الموجودیة حکایة عن نفس تقرر الماهیة والحکایة بما هی حکایة مرآة لملاحظة المحکی عنه کان مفاد الهلیة البسیطة التی هی القضیة الحاکیة عن نفس تقرر الموضوع اولا تقرره بنفس تقرره فی نفسه او لا تقرره فی نفسه قد عرفت ان القول بهلیتین بسیطتین احدہما حقیقیة یکون محمولها المتقرر والمتجوہر والاخری مشهوریة یکون محمولها الموجود کما توهم صاحب الافق المبین سخیف باطل ناش من سوء الفهم وانما الهلیة البسیطة هی القضیة التی یحکی بها عن تقرر الموضوع فی نفسه وقد اعترف هو ایضا فی اوائل القبس الثانی من کتاب القبسات بان صور الهلیتین بالآخرة واحد بحسب المحکی عنه کما نقلنا عنه فیما سبق وقد بینا هناک انه لا سبیل الی القول بتغایر الهلیتین بحسب مرتبة الحکایة ایضا قال الشارح فی الحاشیة قال معلم الحکمة الیمانیة فی الافق المبین ان معنی العدم هو سلب الشیئ فی ذاته وانتفائه فی نفسه لا سلبه عن نفسه او سلب الوجود عنه فان ذلک من حیز الهلیات المرکبة ومعنی زید معدوم هو انتفاره فی نفسه وهو من سوالب الهلیات البسیطة لا ثبوت الانتفاء له حتی یکون من موجبات الهلیات المرکبة والمشائیة ایضا لا ینکرون لتحصیلهم ان الوجود هو تحقق نفس الذات لا ثبوت وصف لها فالعدم ایضا سلب نفس الذات وانتفارها فی نفسها لا سلب مفهوم ما عنها قال الاستاذ المحقق ان زید معدوم موجبة بحسب الحکایة وزید لیس بموجود سالبة بحسب الحکایة وکلاهما من الهلیات البسیطة مفادهما انتفاره فی نفسه لا ثبوت الانتفاء له حتی یصیر العقد هلیا مرکبا فهما متغایران بحسب الحکایة متحدان بحسب المحکی عنه وقال لا ینبغی ان یقع الخلاف فی کون زید معدوم موجبة وکون زید موجود مشتملا علی الوجود الرابطی اذ لا شک فی ان الحکایة فی الاولی موجبة وفی الثانیة مشتملة علی الرابطة انتهی اعلم ان العلامة القوشجی قال انه اذا حکم علی امر بانتفاره لا یمکن اعتبار هذه القضیة موجبة ولا بد من اعتبار

سالبة لان اعتبارها لايجاب يقتضي ثبوت الموضوع وصدق الحكم بالانتفاء يقتضي عدم ثبوته فيلزم من اعتبار الايجاب في هذه القضية
اجتماع المتنافيين ثبوت الموضوع ولا ثبوته انتهى فاعترض عليه المحقق الدواني بانه من البين انه اذا اعتبرت سالبة
لم يكن المحمول هو العدم اذ ليس معناها سلب العدم على ان لزوم اجتماع المتنافيين في العدم الخارجي مم وكذا في العدم الذهني
بل في العدم المطلق ايضا اذا قيد بقيد صالح او كانت القضية ممكنة ثم على تقدير التنزل انما يلزم اجتماع المتنافيين من
صدقها لا من اعتبارها موجبة غاية الامر انها ح تكون كاذبة انتهى واعترض عليه معاصره بان قوله اذا اعتبرت سالبة لم
يكن المحمول هو العدم مم وقوله اذ ليس معناها سلب العدم لا يجدي شيئا لان سلب الشئ عن الشئ هو معنى الهلية المركبة لا
الهلية البسيطة التي فيها الكلام فان معناها سلب شئ لا سلب شئ عن شئ واجاب عنه المحقق بانه من البين انه لابد في كل
قضية من موضوع ومحمول سواء كانت هلية بسيطة او مركبة فانه اذا لم يكن المحمول في زيد معدوم مثلا هو العدم ولا زيد يكون
المحمول مفهوما آخر لا محالة فقوله معنى الهلية البسيطة سلب الشئ لا سلب الشئ عن شئ ان اراد انه ليس في هذه القضية محمول اصلا فهو
مصادم لحكم الفطرة وان اراد ان محموله وجوده في نفسه ففيه اعتراف لفساد التقريب وهو كون النسبة سلبية على تقدير كون العدم
محمولا اذ على هذا التقدير لا يكون العدم محمولا اورد عليه ابن معاصره بما يقضي منه العجب حيث قال ان قوله من البين انه لا بد
في كل قضية من موضوع ومحمول كلام مختبط لانتقاضه بالقضايا الشرطية وهو ظاهر ثم الترديد في محمول القضية المذكورة بجعله
عين المانع محمولها بقوله ان قوله اذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول هو العدم غير مسلم غير موجه ثم المحمول في قولك زيد معدوم
هو العدم لكن قصد سلب ذات الموضوع وانتفاءه لا اتحاده مع المعدوم وان قصد به ذلك صار معدولة كما انك اذا قصدت
بقولك زيد ليس بفرس سلب الفرس عنه كانت سالبة وان قصدت اتحاده مع السلب صارت معدولة وبالجملة
فما حكم فيه بثبوت شئ او انتفاء شئ كانت هلية بسيطة وما حكم فيه بثبوت شئ لشئ او انتفاء شئ عن شئ فهو هلية مركبة انتهى و
لا يخفى سخافة ما قال اذ من البين ان الكلام في الهليات البسيطة والهليات المركبة لا في الشرطيات ومن البين ان كل
قضية من الهليات البسيطة والهليات المركبة لابد فيهما من موضوع ومحمول فالنقض بالشرطيات ناش من شدة الذهول
ايضا فالشرطيات ايضا لابد فيها من جزئين قائمين مقام الموضوع والمحمول ولا تتم القضية الشرطية ايضا بجزء واحد والترديد
في محمول القضية المذكورة انما وقع تسجيلا على فساد ما زعم المعترض والمحمول في قولنا زيد معدوم اذا كان هو العدم ومن
البين ان كل قضية مشتملة على موضوع ومحمول لا يخلو اما ان يثبت فيها المحمول للموضوع او يسلب فيها المحمول عن
الموضوع وجب ان يكون هذه القضية ايضا لا يخلو اما ان يثبت محمولها اي المعدوم لموضوعها اي زيد فيكون هذه القضية
موجبة قطعا واما ان يسلب محمولها عن موضوعها فيكون هذه القضية زيد ليس بمعدوم لا زيد معدوم وقوله لكن قصد

سلب ذات الموضوع وانتفاره لامعنی تحته اذ علی تقدیر قصد سلب بذات الموضوع وانتفاره لایکون المحمول ہو العدم بل یکون
العدم نسبۃ سلبیۃ ویکون المحمول شیئاً آخر وار العدم یکون العدم نسبۃ سلبیۃ بینہ وبین زید فعلی تقدیر جعل العدم محمولا لامحید
من جعل ہذہ القضیۃ موجبۃ وما ذکر بقولہ وبالجملۃ فما حکم فیہ الی آخرہ ان اراد بہ ان القضیۃ الحاکیۃ بان الشئ ثابت وان
الشئ لیس بثابت ہلیۃ بسیطۃ والقضیۃ الحاکیۃ بان شیئا کذا ثابت لشئ کذا ہو لیس بثابت لہ بان یکون المحمول ما سوی
وجود الشئ فی نفسہ ہلیۃ مرکبۃ فمسلم لکن القضیۃ القائلۃ زید معدوم حاکیۃ عن ثبوت المعدوم لزید فہی ہلیۃ مرکبۃ وان کان
مراد قائلہا بہا زید لیس بموجود فہی ہلیۃ بسیطۃ سالبۃ محمولہا الموجود لا المعدوم وبالجملۃ فکلام المحقق فی غایۃ التحقیق وما
اورد علیہ ہذا لایستحق ان یلتفت الیہ بقی فی کلام المحقق کلام وہو ان قولہ اوکانت القضیۃ ممکنۃ یدل علی ان ہذہ القضیۃ
ان کانت ممکنۃ تکون صادقۃ علی تقدیر ان یکون المراد بالمعدوم المعدوم المطلق من دون ان یقید بقید ولعل وجہہ ان
القضیۃ الممکنۃ لاتقتضی وجود الموضوع الا بالامکان ولما کان الحکم علی الموضوع بالعدم بالامکان فغایۃ ما لزم اجتماع
امکان وجودہ مع امکان عدمہ وامکان الوجود وامکان العدم لایتنافیان بل یجتمعان وان امتنع اجتماع الوجود والعدم
فیرد علیہ ان صدق القضیۃ الممکنۃ یقتضی امکان وجود الموضوع مقارنا لثبوت المحمول لہ فیلزم امکان مقارنۃ وجود
الموضوع لعدمہ ولا شک فی استحالتہا ہذا ثم ان العلامۃ القوشجی قال ان العدم اذا جعل محمولا لاحاجۃ الی ما یربطہ
بالموضوع بخلاف ما اذا جعل المحمول مفہوما آخر سواہ واذا کان العدم محمولا من غیر رابطۃ اخری یکون المعنی سلب الموضوع
عن نفسہ فیکون النسبۃ سلبیۃ انتہی واعترض علیہ المحقق بان وجود الرابطۃ ضروری فی کل قضیۃ علی ان الفطرۃ شاہدۃ
بالمغایرۃ بین سلب الشئ عن نفسہ وانتفائہ فی نفسہ کیف ویصح تعلیل الاول بالثانی بان یقال ہو مسلوب عن نفسہ
لانہ معدوم فی نفسہ علی ان ذلک فی الحقیقۃ قول بان المحمول لیس ہو العدم بل نفس الموضوع والعدم رابطۃ فیصیر
المآل الی ان العدم لیس محمولا البتۃ فلا یتم التقریب وہو کون النسبۃ سلبیۃ علی تقدیر کون العدم محمولا مع انہ خلاف
البدیہۃ لان ای مفہوم اذا قیس الی مفہوم آخر فللعقل ان یحکم بینہما بالسلب والایجاب والعدم من المفہومات فاذا قیس
الی مفہوم آخر جاز الحکم بسلبہ عنہ او ایجابہ انتہی واورد علیہ معاصرہ اولا بان مراد شارح التجرید بقولہ یکون المعنی سلب
الموضوع عن نفسہ لیس ہو ان معنی زید معدوم مثلا سلب زید عن نفسہ حتی یکون فی قوۃ قولنا زید لیس بزید اذ لایفہم
ہذا المعنی من زید معدوم بل اراد ان معناہ سلب الموضوع فی نفسہ لا سلب شئ عنہ کما فی زید لیس بقائم وسلب
الشئ فی نفسہ حکم بانتفائہ لانہ معلل بہ وثانیا بانہ ان اراد بقولہ ای مفہوم اذا قیس الی مفہوم آخر فللعقل ان یحکم بینہما بسلب
او ایجاب ان لہ ان یحکم بینہما بذلک حکما یکون الوجود او العدم رابطا بین طرفیہ فمسلم لکن الکلام فی ان یکون العدم محمولا

ولا یکون الوجود ولا العدم رابطا بین الطرفین حتی یکون الہلیۃ بسیطۃ والرابطۃ بینہما لا تکون سوی النسبۃ الحکمیۃ التی
ہی الاتحاد الملاحظ بین الطرفین وان اراد ان لہ ان یحکم بینہما بذلک من غیر ان یکون الوجود او العدم رابطا بین الطرفین
بل بمجرد ملاحظۃ الطرفین والنسبۃ الحکمیۃ فمم ضرورۃ ان ہذا مختص بمفہوم الوجود والعدم وحمل ما سواہما لابد من جعل الوجود
او العدم رابطا کما ذہب الیہ القوم ویشہد بہ الفطرۃ السلیمۃ ایضا واجاب المحقق عن ایرادہ الاول بانہ ان اراد بسلب
الشئی فی نفسہ سلب الوجود فی نفسہ عنہ فہو بعینہ ما ذکرنا وان اراد ان السلب متوجہ الی ذات الموضوع لا الی النسبۃ
المحمول الیہ فہو مصادم لبدیہۃ العقل وفطرتہ علی انہ ح لا یکون فی ہذہ القضیۃ محمول وعن ایرادہ الثانی بانہ من
البین ان مراد القائل ان کل مفہوم سواء کان ہو الوجود او العدم او غیرہ یمکن للعقل ان یقیسہ الی غیرہ ویحکم
بینہما بالایجاب والسلب وذلک مما لا یقبل المنع فلا یتم قولہ اذا کان العدم محمولا یکون النسبۃ سلبیۃ لجواز ان تکون
ایجابیۃ ثم الفطرۃ شاہدۃ بانہ لابد فی کل قضیۃ من الرابطۃ کائنا ما کان المحمول ومن یحکم بخلافہ فسلامۃ فطرتہ مم کیف و
الفطرۃ لا تفرق بین قضیۃ وقضیۃ فی الاجزاء انتہی واعترض ابن معاصرہ علی جوابہ الاول بان التردید فی سلب الشئی
فی امور لا یحتملہا العبارۃ غیر موجہ ایضا اما عدم احتمال العبارۃ فظاہر اذ لا دلالۃ لسلب الشئی علی الاقسام المذکورۃ اصلا
واما انہ غیر موجہ فلان ثبوت الشئی وثبوت الشئی للشئی وسلب الشئی وسلب الشئی عن الشئی کلہا بدیہی جلی معلوم لکل
عاقل وعلی جوابہ الثانی بانہ ادعی ان کل مفہوم اذا قیس الی مفہوم آخر فللعقل ان یحکم بینہما والمعترض ردد فی الحکم
حیث قال ان اردت الحکم علی نحو یکون الرابطۃ بینہما مرکبا من الاتحاد مع الوجود او العدم فمسلم ولیس الکلام فیہ وان
اردت الحکم علی نحو یکون الرابطۃ بینہما مجرد الاتحاد فمم ولم ینکر انہ لا یقدر علی الحکم بینہما حتی یرد بما ذکرنا القائل بقولہ کل
مفہوم سواء کان ہو الوجود او العدم او غیرہ یمکن للعقل ان ینسبہ الی غیرہ ویحکم بینہما بالایجاب وذلک مما لا یقبل المنع
فان المعترض لم یمنع ہذا بل منع صحۃ حکم مخصوص بکون الاتحاد وحدہ رابطا بین الطرفین ولم یجوز قضیۃ بلا رابطۃ حتی
یتوجہ علیہ انہ لابد فی کل قضیۃ من الرابطۃ واما عدم الفرق بین قضیۃ وقضیۃ فی الاجزاء فخبط ظاہر انتہی وہذا کلہ خبط
ظاہر اما ایرادہ علی الجواب الاول فلان عبارۃ شارح التجرید ہی قولہ واذا کان العدم محمولا من غیر رابطۃ اخری یکون
المعنی سلب الموضوع عن نفسہ فیکون النسبۃ سلبیۃ ولفظ سلب الموضوع عن نفسہ معناہ الظاہر سلب الحمل الاولی فیکون
معنی زید معدوم بناء علی ظاہر ما قال شارح التجرید زید لیس بزید فاعترض علیہ المحقق اولا بانہ لیس معنی العدم وثانیا
بان المحمول المسلوب عن الموضوع علی ہذا نفسہ لا العدم وثالثا بان المعدوم مفہوم مستقل بالمفہومیۃ صالح لان یحکم علیہ
وبہ فللعقل ان یحکم بہ علی شئی ایجابا او سلبا وان یحکم علیہ بشئی ایجابا او سلبا فاول معاصرہ قول شارح التجرید بان مرادہ

بسلب الموضوع عن نفسه سلب الموضوع فی نفسه فرده المحقق بانه ان ارید بسلب الموضوع فی نفسه سلب الوجود فی نفسه عنه
فالمحمول فی هذه القضیة هو الوجود والعدم نسبة سلبیة ولیس محمولا وان ارید به ان السلب متوجه الی ذات الموضوع فلا
یمکن الحکایة عنه بقضیة سالبة اذ السلب فی القضیة لامحالة متوجه الی سلب نسبة المحمول الی الموضوع لا الی ذات الموضوع فالقول بکون
زید معدوم قضیة سالبة علی هذا التقدیر مصادم لبداهة العقل وفطرته والیضا علی هذا التقدیر لایکون فی هذه القضیة محمول
وقد کان الکلام علی تقدیر کون العدم محمولا فالحکم بکون هذا التردید غیر موجه غیر موجه نعم حمل سلب الموضوع عن نفسه علی
سلب الموضوع فی نفسه کما ارتکبه معاصره غیر موجه وغیر معقول واما ایراده علی الجواب الثانی فلانه لاریب فی ان
مفهوم المعدوم مفهوم مستقل صالح لان یحکم علیه به فلا یمتنع ان یحکم به علی شئی ایجابا او سلبا ولا فرق بینه وبین سائر المفهومات
المستقلة فی هذا الحکم والفرق بینه وبینها بان مجرد الاتحاد یکفی للحکم بینه وبین الموضوع من دون حاجة الی رابطة اخری
ولا یکفی للحکم بین المفهومات الاخر وبین الموضوعات بل لابد فیه من رابطة اخری هی الوجود او العدم فذلک باطل سخیف
غیر معقول بالبدیهة کما سیأتی عنقریب انشاء الله تعالی والمعترض یعنی ابا هذا القائل جوز قضیة لایکون فیها نسبة
تامة خبریة مع انه لابد فی کل قضیة من نسبة تامة خبریة ولا یکفی النسبة التقییدیة المسماة بالنسبة بین بین من دون
النسبة التامة الخبریة فی قضیة ما اصلا سواء کانت هلیة بسیطة او هلیة مرکبة فعند القدماء لابد فی کل قضیة هلیة بسیطة
کانت او هلیة مرکبة من نسبة تامة خبریة وعند المتاخرین لابد فی کل قضیة هلیة بسیطة کانت او هلیة مرکبة من نسبتین
النسبة بین بین والنسبة التامة الخبریة ومراد المحقق بقوله لابد فی کل قضیة من الرابطة کائنا ما کان المحمول انه لابد
فی کل قضیة من النسبة التامة الخبریة کائنا ما کان المحمول وسنبین ذلک عنقریب انشاء الله العزیز واما قوله واما عدم
الفرق بین قضیة وقضیة فی الاجزاء فخبط ظاهر فلعل وجه ما قال هذا القائل من قبیل هذا من انه لایلزم ان یکون اجزاء
کل قضیة منحصرة فی هذه الامور فان قولک من لم یعرف النفس قد صنف فیه قضیة لها اجزاء غیر ما ذکر وهذا مما یقضی منه العجب
فان غرض المحقق ان الفطرة لا تفرق بین قضیة وقضیة بما هی قضیة فی الاجزاء لان الموضوع والمحمول فی کل قضیة
لایختلف فی البساطة والترکیب وقلة الاجزاء وکثرتها ثم ان صاحب الافق المبین وافق الصدر المعاصر للمحقق الدوانی
فی القول بان العدم اذا اخذ فی خیز المحمول کقولنا زید معدوم کانت القضیة سالبة هلیة بسیطة لامحالة فاعترض علی
المحقق الدوانی بما نقل عنه الشارح فی الحاشیة وحاکم استاذ الشارح بین المحقق الدوانی وبین صاحب الافق المبین
بما نقل عنه فی الحاشیة فنحن نری ان ننقل اولا ما قال صاحب الافق المبین بکلماته الفصائح ثم نکشف عما فیها من
الفضائح ثم نذکر ما قیل فی المحاکمة ثم نحقق ما هو الحق فی هذه المخاصمة فنقول قال صاحب الافق المبین ثم ما اشد

بسخافة تاتيوہم ان العدم اذا اخذ فی خیر المحمول کقولنا زید معدوم لا یتصور العقد الا موجبا مفاده ثبوتہ للموضوع وان لو
اعتبر سالبا کان مفاده سلب العدم عنہ وہو ضد المقصود اذ لو ارجع السلب الی ذات الموضوع کان المعنی سلب الموضوع
عن نفسہ وہو لیس معنی العدم بل ہو معنی غیرہ ولیصح تعلیلہ بان یقال ہو مسلوب عن نفسہ لانہ المعدوم فی نفسہ فلست
قد تحققت ان معنی العدم ہو سلب الشئ فی ذاتہ وانتفائہ فی نفسہ لا سلبہ عن نفسہ او سلب الوجود عنہ فان ذلک من حیز
الہلیۃ المرکبۃ ومعنی زید معدوم ہو انتفائہ فی نفسہ وہو من سوالب الہلیۃ البسیطۃ لا ثبوت انتفائہ لہ حتی یکون من موجبات
الہلیۃ المرکبۃ اولیس من المستغربات ادعاء تحصیل الجعل البسیط مع استنکار ان یتصور لیسیۃ الحقیقۃ فی سنخ ذاتہا مع عزل
النظر عن الوجود وسلب الشئ فی نفسہ من دون اضافتہ الی ثبوت ذلک الشئ الیس مقابل التقرر الصادر عن الجاعل
ہو لیسیۃ الحقیقۃ فی جوہرہا مع عزل النظر عن الوجود ہذا مع ان جحدۃ الجعل البسیط من المشائیۃ ایضا لا یستنکرون ذلک
لتحصیلہم ان الوجود ہو تحقق نفس الذات لا ثبوت وصف لہا فالعدم ایضا سلب نفس الذات لا سلب مفہوم ما عنہا
انتہی کلامہ بعبارتہ وانت تعلم ما فی ہذا الکلام من الفضائح والفظائع اما اولا فلانا قد حققنا فیما سبق انہ علی تقدیر القول
بالجعل البسیط لیس فی الواقع ونفس الامر مع قطع النظر عن الحکایۃ الذہنیۃ والملاحظۃ العقلیۃ الا نفس المہیۃ
التی یتعلق بہا الجعل فعلی تقدیر عدم تعلق الجعل البسیط بمہیۃ من المہیات یرتفع نفس تلک المہیۃ عن الواقع ونفس الامر
فعلی تقدیر تعلق الجعل بہا لیس فی الواقع الا نفس المہیۃ وعلی تقدیر عدم تعلقہ بہا لیس فی الواقع نفس المہیۃ فاذا حکی
عنہا علی التقدیر الاول حکی بانہا موجودۃ اذ الوجود ہو حکایۃ نفسہا المتقررۃ فی الواقع کما اعترف بہ ہذا القائل فیما نقلنا عن
قبلہ فیما سبق واذا حکی عنہا علی التقدیر الثانی حکی بانہا لیست موجودۃ ومصداق القضیۃ الحاکیۃ المہیۃ موجودۃ نفس ذاتہا
المتقررۃ لا غیر ومصداق القضیۃ الحاکیۃ المہیۃ لیست موجودۃ ارتفاع نفس ذواتہا عن الواقع فالمحقق لا ینکر ان یتصور
لیسیۃ نفس الذات فی الواقع لکنہ یقول ان لیسیۃ نفس الذات فی الواقع مرتبۃ المصداق المحکی عنہ وانما القضیۃ
الحاکیۃ عنہا لیست موجودۃ ولا یمکن ان یحکی عنہا بالقضیۃ محمولہا المعدوم کقولنا زید معدوم لان ہذہ القضیۃ التی محمولہا
معدوم اما ان یکون فیہا نسبۃ تامۃ خبریۃ رابطۃ بین موضوعہا ومحمولہا او لا فعلی الثانی لا یکون کلاما تاما فضلا عن
ان یکون قضیۃ وعلی الاول تلک النسبۃ التامۃ الخبریۃ التی ہی رابطۃ بین موضوعہا ومحمولہا اما ایجابیۃ او سلبیۃ
فان کانت ایجابیۃ فہذہ القضیۃ موجبۃ مصداقہا المحکی عنہ ذات الموضوع بحیث یصح انتزاع مبدء المحمول اعنی العدم
منہا فان کان مبدء المحمول اعنی العدم مما یصح انتزاعہ من ذات کالعدم الخارجی او العدم الذہنی او العدم المقید
بقید آخر صالح کانت تلک القضیۃ صادقۃ والا کانت کاذبۃ فلا یکون مصداق ہذہ القضیۃ الموجبۃ لیسیۃ نفس

الذات فی الواقع لیستہ لبسیطۃ ضرورۃ ان صدق الربطۃ الایجابی یستلزم تحقق للموضوع وتقررہ وان کانت سلبیۃ ولا ریب فی
ان النسبۃ السلبیۃ تفید سلب المحمول عن الموضوع فالمحمول اما ہو معدوم فیکون مفاد ہذہ القضیۃ سلب المعدوم عن
الموضوع فیکون ہذہ القضیۃ بالحقیقۃ زید لیس معدوما مثلا وہذا ضد المقصود او ہو مفہوم الموجود فیکون معنی زید معدوم
زید لیس موجودا فلا یکون المحمول ہو المعدوم وقد کان الکلام علی تقدیر کون المحمول ہو المعدوم او ہو نفس الموضوع
حتی یکون معنی زید معدوم زید لیس زید فہذا لیس معنی العدم علی انہ علی ہذا التقدیر ایضا لا یکون المحمول ہو المعدوم
بل یکون المحمول زیدا مثلا فما ذکرہ لا یمس کلام المحقق اصلا واما ثانیا فلان العدم الماخوذ فی محمول ہذہ القضیۃ
اما عدم مستقل فلا یکون رابطۃ فلا یکون ہذہ القضیۃ سالبۃ اذ القضیۃ السالبۃ لابد فیہا من عدم رابطی ای نسبۃ
سلبیۃ واما عدم رابطی فلا یکون محمولا اذ المحمول لابد من ان یکون ملحوظا بالاستقلال ولا یمکن ان یکون محمولا ورابطۃ
معا اذ لا یمکن ان یکون معنی واحد مستقلا وغیر مستقل فی لحاظ واحد لا سیما وقد ذہب ہذا القائل الی ان العدم فی نفسہ
والعدم الرابطی مختلفان بالحقیقۃ وانہ لا یمکن ان یکون معنی واحد مستقلا وغیر مستقل بلحاظین علی انہ لو امکن ان
یکون معنی واحد مستقلا وغیر مستقل فی لحاظین فلا یمکن ان یکون المعدوم المحمول فی ہذہ القضیۃ رابطۃ وان یکون
فی حالۃ واحدۃ ملحوظا بلحاظین لحاظ استقلالی ولحاظ غیر استقلالی واما ثالثا فلان قولنا زید معدوم لو کانت سالبۃ
کما زعمہ ہذا القائل والصدر المعاصر للمحقق الدوانی کان عکسہ المستوی وہو قولنا المعدوم زید ایضا سالبۃ والتزام کون
ہذا العکس سالبۃ او ارتکاب ان السالبۃ القائلۃ زید معدوم لا تنعکس ولا یمکن عکسہا المستوی من الاضاحیک التی
یضحک منہا الصبیان واما رابعا فلان ہذا القائل قال قبیل ہذا الکلام الذی نقلنا عنہ بلا فصل ان المسقط فی
الاعتبار یعنی فی الہلیۃ البسیطۃ ہو الوجود والعدم الرابط اعنی النسبۃ المضمنۃ فی احدی الحاشیتین وہی رابطۃ النسبۃ
الحکمیۃ الرابطۃ بینہما واجزاء القضیۃ ہی الحاشیتان والنسبۃ الرابطۃ بینہما وانما الافتراق بحسب بساطۃ الاجزاء جمیعا
فی البسیطۃ وتالف احدہا فی المرکبۃ وبحسب مایؤل الیہ مفاد العقدین لا غیر انتہی فہو معترف بانہ لابد فی کل قضیۃ ہلیۃ
بسیطۃ کانت او ہلیۃ مرکبۃ من حاشیتین ونسبۃ رابطۃ بینہما ہی النسبۃ الحکمیۃ فقولنا زید معدوم اما ان یکون فیہ
حاشیتان ونسبۃ حکمیۃ رابطۃ اولا فعلی الثانی لا یکون قضیۃ باعترافہ فضلا عن ان یکون من سوالب الہلیۃ البسیطۃ
کما زعم وعلی الاول اما ان یکون حاشیتا ہذہ القضیۃ زید ومعدوم فالنسبۃ الحکمیۃ بینہما اما ایجابیۃ فیکون ہذہ القضیۃ
موجبۃ قطعا فلا یکون من سوالب الہلیۃ البسیطۃ او سلبیۃ فاین الدال علی تلک النسبۃ السلبیۃ علی انہا لو کانت
سلبیۃ کان مفادہا سلب المحمول وہو المعدوم عن الموضوع وہذا ضد المقصود او یکون حاشیتا ہذہ القضیۃ زید و

مفہوم آخر سوی المعدوم ویکون المعدوم رابطة سلبیة فلا یکون المحمول ہو المعدوم وقد کان الکلام علی تقدیر کون المحمول
ہو المعدوم فلینظر الی ہذا الرجل کیف یخبط ولا یبالی این یذہب واما خامسا فلان ہذا القائل قال بعید ہذا الکلام بلا فصل
ومن حیث ما تعرفت فاحکم ان کل عقد حملی من حقہ ان یکون فیہ موضوع ومحمول ونسبة بینہما صالحة للتصدیق و
التکذیب ای مصححة لصلوح الحاشیتین للتصدیق والتکذیب فان العقد انما یصیر عقدا باعتبار تلک النسبة اذ بہا
یرتبط المحمول بالموضوع ویصیر المرکب منہما عقدا بالفعل ومحتملا للتصدیق والتکذیب ویصلح متعلقا للادراک التصدیقی
ایجابا او سلبا انتہی فقولنا زید معدوم اما عقد حملی اولا فعلی الثانی کیف یکون من سوالب الہلیة البسیطة ومحتملا للتصدیق
والتکذیب وکیف یصلح متعلقا للادراک التصدیقی وعلی الاول یکون فیہ موضوع ومحمول ونسبة بینہما صالحة للتصدیق
والتکذیب فتلک النسبة اما ایجابیة فیکون ہذہ القضیة موجبة واما سلبیة فیکون مفادہا سلب المحمول وہو المعدوم عن
الموضوع وہذا ضد المقصود فانظر الی ہذا الرجل کیف یقدح فی الحق واحقاقہ ولا ینظر الی سباق کلامہ وسیاقہ واما
سادسا فلان ہذا القائل قال انی مصوب لب الفلاسفة فیما عقلوا ان النسبة الحکمیة فی کل عقد موجبا کان او
سالبا ثبوتیة وان لا نسبة فی العقد السالب وراء النسبة الایجابیة التی ہی فی العقد الموجب وان مدلول العقد السالب
ومفادہ ہو سلب تلک النسبة ولیس فیہ حمل بل سلب حمل وانما یقال لہ الحملی علی المجاز والتشبیہ وان لا مادة للعقد
السالب بحسب النسبة السلبیة وانما یکون المادة بحسب النسبة الایجابیة فلذلک لا یختلف المادة فی
الموجب والسالب بحسب النسبة الایجابیة والنسبة السلبیة وراء عنک عما احدثتہ متفلسفة
المحدثین من ظن ان فی السالب نسبة سلبیة ہی وراء النسبة الایجابیة وان المادة تکون بحسب النسبة السلبیة کما
تکون بحسب النسبة الایجابیة وان مادة النسبة السلبیة مخالفة لمادة النسبة الایجابیة ولا یخلو شئ منہما من المواد الثلث
الا ان المشہور اعتبارہا فی النسبة الثبوتیة لفضلہا وشرفہا ولاندراج ما یعتبر فی النسبة السلبیة فیہا اذ واجب العدم ہو ممتنع
الوجود وممتنع العدم ہو واجب الوجود وممکن العدم ہو ممکن الوجود فاعلمن ان المادة ہی حال المحمول فی نفسہ عند الموضوع
من وجوب صدق او امتناع صدق او امکان صدق وکذب وہی فی مطلق الہلیة البسیطة ترجع الی حال الموضوع
فی تجوہرہ او فی وجود نفس ذاتہ المتجوہرة لا حال المحمول فی نسبتہ الی الموضوع وثبوتہ لہ بحسب قوة الذات وتاکد
التجوہر ووثاقة الوجود وحصافة التحقق او ضعف الذات وسخافة الحقیقة ووہن الوجود وبطلان التحقق وفی الہلیة المرکبة
ہی حال المحمول فی نسبتہ الی الموضوع وثبوتہ لہ باعتبار وثاقة النسبة وضعفہا ولیس فی السالب الا افتقار الموضوع فی نفسہ
او افتقار المحمول عنہ علی انہ لیس ہناک شئ لان ہناک شیئا ہو الافتقار فلیس فیہ ما للمادة حالہ فان السلب رفع الذات

او قطع الربط لا ثبوت الرفع او القطع حتی ینقلب ایجابا فاذن لا یتصور المادة الا بحسب النسبة الایجابیة وکیف یکون لما
لیس بما هو لیس حال وانما یکون للشیٔ حال بما هو شیٔ لا بما هو لیس للشیٔ انتهی کلامه بعبارته فلو کان قولنا زید معدوم
مثلا قضیة سالبة کان فیها نسبة حکمیة ثبوتیة وسلب تلک النسبة الثبوتیة الایجابیة باعترافه فطرفا تلک النسبة
الثبوتیة الایجابیة التی ورد علیها السلب فی هذه القضیة اما زید ومعدوم فیکون مفاد هذه القضیة سلب ثبوت
المعدوم لزید وهذا ضد المقصود او زید ومفهوم آخر سوی المعدوم فمحمول القضیة هو ذلک المفهوم الآخر لا مفهوم المعدوم هذا
خلف واما سابعا فلان قولنا زید معدوم مثلا لو کانت من سوالب الهلیة البسیطة علی تقدیر جعل المعدوم محمولا کما
زعم هذا القائل کانت نقیضا ورفعا للهلیة البسیطة الموجبة القائلة زید متجوهر او زید موجود ولا ریب فی ان محمول القضیة
التی هی نقیض لقضیة اخریٰ هو محمول تلک القضیة الاخری ضرورة اشتراط وحدة المحمول فی التناقض فلا بد
ان یکون محمول قولنا زید معدوم علی تقدیر کونه من سوالب الهلیة البسیطة ما هو محمول فی قولنا زید متجوهر او زید
موجود فلا یکون المعدوم هو المحمول فی قولنا زید معدوم علی تقدیر کونه من سوالب الهلیة البسیطة وقد کان الکلام
علی تقدیر کون محمول هذه القضیة هو المعدوم هف ولا یجدی القول بان ایراد المحمول فی قولنا زید متجوهر او زید موجود
للضرورة العقدیة فان ایراد المحمول فی هاتین القضیتین وان کان للضرورة العقدیة فلا بد من ایراد ذلک المحمول بعینه
فی نقیضها للضرورة العقدیة ضرورة اشتراط وحدة المحمول فی التناقض فلا یکون المحمول فی نقیضها الذی هو من
سوالب الهلیة البسیطة هو المعدوم فلا یکون القضیة التی محمولها المعدوم من سوالب الهلیة البسیطة کما زعم واما ثامنا
فلانه قد نص فی هذا الکلام الذی نقلنا عنه آنفا علی ان العقد السالب لیس فیه حمل بل سلب حمل فعلی تقدیر کون
قولنا زید معدوم من سوالب الهلیة البسیطة اما ان یکون المعدوم فی هذه القضیة محمولا علی زید او لا یکون المعدوم
فی هذه القضیة محمولا علی زید فعلی الاول لا یکون هذه القضیة سالبة فضلا عن ان یکون من سوالب الهلیة البسیطة اذ
علی هذا التقدیر یکون فی هذه القضیة حمل والسالبة باعترافه قضیة لا یکون فیها حمل وعلی الثانی لا یکون المحمول
فی هذه القضیة هو المعدوم وقد کان الکلام علی تقدیر کون محمولها هو المعدوم واما تاسعا فلانه قد اعترف بانه لا تتصور
المادة الا بحسب النسبة الایجابیة فلو کان قولنا زید معدوم قضیة سالبة فلا بد من ان یکون هناک نسبة ایجابیة یکون
لها مادة من المواد الثلث اعنی الوجوب والامکان والامتناع ویکون فی تلک القضیة السالبة سلب تلک النسبة
الایجابیة فحینئذ تلک النسبة الایجابیة اما زید ومعدوم فیکون هذه القضیة موجبة لا سالبة واما زید وشیٔ آخر فلا یکون محمول
هذه القضیة علی تقدیر کونها سالبة هو المعدوم بل ذلک المفهوم الآخر وقد کان الکلام علی تقدیر کون محمولها هو المعدوم

هذا والنبيين قبل اتمام كشف فضائحه فى المبحث الذى نحن فيه اى بحث كون القضية التى محمولها المعدوم موجبة او سالبة
لبعض الفضائح التى فى كلامه الذى نقلناعنه آنفا فنقول لاريب فى ان القضية السالبة مركب تام خبرى عنده صالح
للتصديق والتكذيب وقد قال هذا القائل كمانقلنا عنه فى الوجه الخامس من فضائحه بان كل عقد حملى بما هو عقد حملى
من حقه ان يكون فيه موضوع ومحمول ونسبة بينهما صالحة للتصديق والتكذيب مصححة لصلوح الحاشيتين للتصديق
والتكذيب فان العقد انما يصير عقدا باعتبار تلك النسبة اذ بها يرتبط المحمول بالموضوع ويصير المركب منهما عقدا بالفعل
ومحتملا للتصديق والتكذيب ويصلح متعلقا للادراك التصديقي ايجابا او سلبا انتهى فاما ان يكون فى القضية السالبة
نسبة السلبية رابطة اولا فان لم يكن فيها نسبة سلبية رابطة لم تكن صالحة للتصديق والتكذيب ولم تكن عقدا بالفعل
ولم يرتبط محمولها بموضوعها ولم يصر المركب منهما عقدا بالفعل ومحتملا للتصديق والتكذيب ولم يصلح متعلقا للادراك التصديقي
فلم يكن قضية ولا مركبا تاما خبريا فيبطل شطر من القواعد المنطقية ويكذب حكم الفطرة بكون السالبة كلاما تاما صحيحا للسكوت
صالحا للتصديق والتكذيب وان كان فيها نسبة سلبية رابطة بطل قوله ان لا نسبة فى العقد السالب وراء النسبة التى هى
فى العقد الموجب اذ على هذا التقدير يكون فيها نسبة رابطة هى النسبة السلبية ولم يذهب احد من القدماء والمتاخرين الى
انه ليس فى القضية السالبة نسبة رابطة كيف ولو لم يكن فيها نسبة رابطة لم يكن كلاما تاما ولا حكاية ولا عقدا محتملا للتصديق
والتكذيب بل الكل متفقون على انه لابد فى كل قضية من نسبة رابطة ايجابية او سلبية وانما الاختلاف بين القدماء والمتاخرين
فى ان النسبة السلبية الرابطة عند القدماء عبارة عن سلب الرابطة بين الحاشيتين فى مرتبة الحكاية الذهنية وارد على النسبة
الايجابية مضاف اليها وعند المتاخرين عن مفهوم بسيط رابط بين الحاشيتين فى مرتبة الحكاية مباعد للنسبة الايجابية غاية
المباعدة بحيث لا يجوز العقل اجتماعهما بحسب الصدق والكذب فلا خلاف فى كون النسبة السلبية رابطة بين الموضوع
والمحمول فى مرتبة الحكاية الذهنية ولا فى ان المحكى عنه بالنسبة السلبية الحاكية اما انتفاء الشئ فى نفسه اى فى الهليات
البسيطة او انتفاء شئ عن شئ اى فى الهليات المركبة لا شئ يعبر عنه بالانتفاء فليس فى مرتبة المحكى عنه للقضية السالبة
نسبة رابطة واما فى مرتبة الحكاية فلابد لانعقاد القضية السالبة من نسبة سلبية رابطة ذهنية كما ان ليس فى مرتبة المحكى عنه
للقضية الموجبة نسبة رابطة ايجابية ضرورة امتناع تحقق المعنى الغير المستقل فى الواقع مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية
واما فى مرتبة الحكاية فلابد لانعقاد القضية الموجبة من نسبة ايجابية رابطة ذهنية والانعقاد القضية السالبة من نسبة
سلبية رابطة ذهنية وكيف يعقل انعقاد مركب تام ذهنى من دون ان يرتبط احدى حاشيتيه بالاخرى فى الذهن فاشتبه
على هذا القائل مرتبة الحكاية بمرتبة المحكى عنه فلما راى انه ليس فى مرتبة المحكى عنه للسالبة ربط واتحاد بين موضوعها و

ومحمولہا بل قطع ربط ظن انہ لیس فیہا فی مرتبۃ الحکایۃ ایضاً ربط المحمول بالموضوع وہذا الاشتباہ قد ورطہ فی کثیر من الاغلاط فی مبحث الہلیات البسیطۃ والمرکبۃ کما ستعرف عنقریب واما قولہ وان لا مادۃ للعقد السالب بحسب النسبۃ السلبیۃ فلنقص علیک تفصیلاً تبیین بہ حالہ وینکشف مجازہ فنقول لاریب فی ان المفہومات علی ثلٰثۃ اضرب الاول ما یابی ان یکون لہ معنون متقرر ومصداق متحقق فی عالم الواقع کمفہوم اجتماع النقیضین والثانی مالہ معنون متقرر بنفسہ موجود بذاتہ لایجوز ان لا یتقرر ولا یوجد والثالث ما لا یابی ان یکون لہ معنون ومصداق ولا یابی معنونہ ان یتقرر وان لا یتقرر وہذہ الحالات الثلث التی للمفاہیم فی نفس الامر من دون ان تکون مرہونۃ بحکایۃ حاک واعتبار معتبر ہی المواد الثلث بحسب التقرر والموجودیۃ فاذا حکی عن الضرب الاول بالموجودیۃ وماہو بمعناہا وعقد ہلیۃ بسیطۃ فان حکی بالایجاب وقید بالامتناع بان یقال اجتماع النقیضین موجود بالامتناع کانت الحکایۃ صادقۃ والجہۃ موافقۃ للمادۃ وان حکی بالسلب وقید بالضرورۃ بان یقال اجتماع النقیضین لیس بموجود بالضرورۃ کانت الحکایۃ صادقۃ والجہۃ مساوقۃ للمادۃ فان ضرورۃ سلب الموجودیۃ مساوقۃ لامتناع الموجودیۃ واذا حکی عن الضرب الثانی بالموجودیۃ ومایراد فہا فان حکی بالایجاب وقید بالضرورۃ کانت الحکایۃ صادقۃ والجہۃ موافقۃ للمادۃ وان حکی بالسلب وقید بالامتناع کانت الحکایۃ صادقۃ والجہۃ مساوقۃ للمادۃ فان امتناع سلب الموجودیۃ مساوق لضرورۃ الموجودیۃ واذا حکی عن الضرب الثالث بالموجودیۃ ایجاباً او سلباً وقید بالامکان کانت الحکایۃ صادقۃ والجہۃ موافقۃ للمادۃ واذا حکی عن الضرب الاول والثالث بجعل المعدوم محمولاً ایجاباً لم یصدق الحکایۃ الا بضرب من التاویل او التقیید وکانت القضیۃ التی محمولہا المعدوم ہلیۃ مرکبۃ واذا حکی عن الضرب الثانی بجعل المعدوم محمولاً ایجاباً وقید بالامتناع صدقت القضیۃ فان ضرورۃ الوجود تستلزم امتناع صدق المعدوم ویکون تلک القضیۃ ہلیۃ مرکبۃ وبالجملۃ لایکون القضیۃ التی محمولہا المعدوم سواء کانت موجبۃ او سالبۃ من الہلیات البسیطۃ ثم من المفہومات ما معنونہ یابی بذاتہ الاتصاف ببعض الاوصاف والاتحاد ببعض المفہومات ومنہا ما معنونہ یابی بذاتہ عدم الاتصاف ببعض الاوصاف وعدم الاتحاد ببعض المفہومات ومنہا ما معنونہ لا یابی بذاتہ الاتصاف ولا عدم الاتصاف ولا الاتحاد ولا عدم الاتحاد وہذہ الحالات واقعیۃ بحسب نفس الامر لیست مرہونۃ بحکایۃ حاک واعتبار معتبر فاذا حکی عن الضرب الاول بحمل الوصف والمفہوم الذی یابی المعنون ان یتصف ویتحد بہ ایجاباً وقید بالامتناع او سلباً وقید بالضرورۃ صدقت الحکایۃ کقولنا لاشیٔ من الانسان بفرس بالضرورۃ او کل انسان فرس بالامتناع واذا حکی عن الضرب الثانی بحمل الوصف والمفہوم الذی یابی المعنون ان لا یتصف ولا یتحد بہ ایجاباً وقید بالضرورۃ او سلباً وقید بالامتناع صدقت الحکایۃ کقولنا کل انسان حیوان بالضرورۃ او لاشیٔ من الانسان بحیوان بالامتناع واذا حکی عن الضرب

الثالث يجعل المفهوم الذی لا يابی المعنون ان يتحد به او لا يتحد به محمولا ايجابا او سلبا وقيد بالامكان صدقت الحكاية كقولنا الانسان كاتب بالامكان او ليس بكاتب بالامكان وبالجملة فلا ريب فی ان عدم اجتماع النقيضين ضروری ووجوده ممتنع فی الواقع وسلب الفرس عن الانسان ضروری وثبوته للانسان ممتنع فی الواقع وثبوت الكاتب للانسان وسلبه عنه ليس بضروری ولا ممتنع فی الواقع ولا ريب فی ان انتفاء معنون مفهوم او انتفاء مفهوم ما عنه فی نفس الامر اما ضروری او ممتنع او ممكن فی نفس الامر ولا يجوز عنه احد حتی البله والصبيان ان لا يكون انتفائه او انتفاء مفهوم ما عنه ضروريا ولا ممتنعا ولا ممكنا فی نفس الامر واى انسان لا يفرق بين عدم اجتماع النقيضين و بين عدم فرد من افراد الانسان بان الاول ضروری والثانی غير ضروری ولا تميز بين سلب الفرس عن الانسان وبين سلب الكاتب عنه وبالجملة فتلك الثلث اعنی الضرورة والامكان والامتناع كما انها كيفيات لمصاديق موجبات الهليات البسيطة والمركبة كذلك هی كيفيات لمصاديق سوالب الهليات البسيطة والمركبة فكما يمكن اعتبارها مواد بحسب النسب الايجابية يمكن اعتبارها مواد بحسب النسب السلبية غاية الامر ان القدماء اصطلحوا على تسمية كيفيات النسب الايجابية بالمواد ولم يسموا كيفيات النسب السلبية فی نفس الامر بالمواد لا مشاحة فی الاصطلاح ولم يذهب القدماء الی ان مصاديق النسب السلبية فی الواقع ليست ضرورية ولا ممتنعة ولا ممكنة كيف ولا يجوز ذلك احد من البله والصبيان وهذا القائل توهم من اصطلاح القدماء انهم ذاهبون الی هذا النكر الشنيع والسفه الفظيع حاشاهم عن ذلك وهذا ليس بدعا منه فابدع من هذا ما توهم من بان السوالب الموجهة ليست الجهات فيها جهات لنسبها السلبية وانما هی جهات للنسب الايجابية المسلوبة فزعم مثلا ان السالبة الضرورية قضية حكم فيها بسلب ضرورة ثبوت المحمول للموضوع لا ما حكم فيها بضرورة سلب المحمول عن الموضوع وهكذا وقد انطمس بما توهم ما اثبتوا البصرف هممهم واعمارهم من القواعد فی باب الموجهات والعكوس والنقائض والاقيسة المختلطة ومنشأ ذلك التوهم ما توهم ان النسبة السلبية سلب للنسبة الايجابية وقطع لها وليست شيئا حتی تتكيف بجهة وانت تعلم ان ما سول له الوهم وشجعه على نفی المواد عن السلب ومصداقه وهو ما بينه بقوله وليس فی السالب الا انتفاء الموضوع فی نفسه وانتفاء المحمول عنه على انه ليس هناك شئ لا ان هناك شيئا هو الانتفاء فليس فيه ما المادة حاله فان السلب رفع الذات او قطع الربط لا ثبوت الرفع او القطع حتی ينقلب ايجابا فاذن لا يتصور المادة الا بحسب النسبة الايجابية وكيف يكون لما هو ليس بما هو ليس حال وانما يكون للشئ حال بما هو شئ لا بما هو ليس لشئ ليس لشئ اما اولا فلان ما ذكره منقوض بمادة الامتناع فان ما مادته الامتناع حال له ليس لشئ واما ثانيا فلانه ان اراد ان المادة حال وصفة متحققة فی موصوف متحقق فی نفس الامر حتی يجب ان

يكون لما المادة حالة ذاتا موجودة فی الواقع فهذا مم بل باطل وان ارادوا انها حال لمصداق نسبة حاكية ای انها كون مصداقها فی الواقع بحيث يصح الحكاية عنه بنسبة حاكية مقيدة باحدی الكيفيات الثلث فذلك مسلم ولا يستلزم ان يكون السلب ای الرفع وقطع الربط شيئا فانا نعلم بالضرورة ان قولنا بالضرورة ليس اجتماع النقيضين موجودا حكاية صادقة مصداقها ضرورة انتفاء اجتماع النقيضين فی الواقع وقولنا بالامتناع ليس اجتماع النقيضين موجودا حكاية كاذبة ليس لها مصداق فی الواقع وقولنا بالامكان الانسان ليس كاتبا حكاية صادقة وقولنا بالضرورة ليس الانسان كاتبا حكاية كاذبة ولو كان صدق الحكاية بالنسب السلبية المقيدة باحدی الكيفيات متوقفا علی كون السلب شيئا كانت تلك الحكايات كلها سواسية فی الكذب وهو صريح البطلان فما توهم شنيع جدا واشنع منه توهم ان النسبة السلبية لا تتكيف بالجهة بناء علی توهم ان النسبة السلبية ليست رابطة وانما هی سلب الربط فانا قد بينا ان النسبة السلبية رابطة فی مرتبة الحكاية الذهنية وبكونها رابطة ينعقد القضية السالبة وتصير كلاما تاما والجهة قيد للنسبة الذهنية فلا وجه لنفی جواز تقييدها بالجهة والنسبة السلبية المتحققة فی الذهن مفهوم موجود فی الذهن وليست لا شيئا محضا فقياسها علی ما ليس بشیء اصلا زيادة نغمة فی طنبور الغباوة واذ تحققت بما تلونا عليك انه علی تقدير جعل المعدوم محمولا يكون القضية موجبة من الهليات المركبة قطعا وانه لا يمكن علی ذلك التقدير القول بكونها من سوالب الهليات البسيطة وانه علی تقدير كونها موجبة يكون لها مادة غير مادة القضية التی جعل الوجود محمولا علی اصطلاح القدماء الخ وانه علی فرض كونها سالبة يكون لمصداقها فی نفس الامر كيفية من الكيفيات الثلث وان لم تسم تلك الكيفية مادة وعنصرا فی الاصطلاح علمت ان ما قال هذا القائل بعيد الكلام الذی بينا سخافته آنفا هو قوله وما توهم ان العنصر الثابت علی تقدير جعل العدم محمولا غير الثابت علی تقدير جعل الوجود محمولا وكذا الثابت علی تقدير جعل العدم رابطة يكون غير الثابت علی تقدير جعل الوجود رابطة وهم سخيف متفرع عن اخذ قولنا زيد معدوم مثلا موجبا وجهالة انه ينعزل عن ان يكون سلبا لقولنا زيد موجود ويرجع العقد الی موجب سالب المحمول والحكم الی ايجاب سلب الوجود ولذلك يختلف العقدان بحسب العنصر وهم سخيف متفرع عن تجويز كون قولنا زيد معدوم علی تقدير جعل المعدوم محمولا قضية سالبة وجهالة انه علی تقدير كون المعدوم محمولا لا يمكن ان يكون سلبا لقولنا زيد موجود اذ لو كان سلبا له كان المحمول فی هذه السالبة هو الموجود لا مفهوم المعدوم فالانعزال عن كونه سلبا له وكونه عقدا موجبا علی تقدير جعل العدم محمولا ضروری لا محيد عنه ولما تحقق انه عقد موجب فيكون عنصره غير العنصر الثابت علی تقدير جعل الوجود محمولا علی اصطلاح القدماء الخ نعم العنصر الثابت علی تقدير جعل العدم رابطة هو العنصر الثابت علی تقدير جعل الوجود رابطة علی اصطلاح القدماء لان الوجود الرابط هو النسبة الايجابية والعدم الرابط هو النسبة السلبية والقدماء اصطلحوا علی تسمية كيفية النسبة الايجابية فی نفس الامر بالمادة فالمادة عندهم هی كيفية النسبة الايجابية سواء اوجب او سلب اما كيفية النسبة السلبية فی نفس الامر المخالفة لكيفية النسبة الايجابية فهی وان كانت لا ينكرها القدماء الا انهم لا يسمونها مادة ولا مشاحة فی التسمية والاصطلاح لكن لا يلزم

من عقد الاصطلاح على تسمية كيفية النسبة الايجابية خاصة بالمادة ان لا يكون للنسبة السلبية كيفية فى نفس الامر سواء سميت مادة وعنصرا و
لا وبناء على ما ذكر قال المحقق الدوانى فى الحاشية القديمة كون الثابت على تقدير محمولية العدم غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا
لا يدل على كون الثابت على تقدير جعل العدم رابطة غير الثابت على تقدير جعل الوجود رابطة انتهى فانه على تقدير كون المعدوم محمولا ينعقد
قضية موجبة فيها نسبة ايجابية لها مادة على اصطلاح القدماء مخالفة لمادة نسبة ايجابية فى قضية محمولها الموجود وعلى تقدير كون
العدم رابطة يكون القضية سالبة ليس لنسبتها السلبية مادة على اصطلاح القدماء بل مادتها هى المادة الثابتة على تقدير جعل الوجود
رابطة على اصطلاحهم وهذا القائل زعم انه على تقدير جعل العدم محمولا يكون القضية التى هو محمولها سالبة فيكون مادتها هى مادة القضية
التى يكون محمولها الوجود على اصطلاح القدماء ولم يتفطن ان القضية التى محمولها المعدوم لا يمكن ان تكون سلبا للقضية التى
محمولها الوجود ضرورة اشتراط وحدة المحمول فى قضيتين احدهما سلب الاخرى وقد اسلفنا ذلك هذا وقد افضى بنا الاطناب فى هذا
الباب الى الاسهاب صونا للالباب عن الزيغ عن الصواب ولنرجع الى ما كنا فيه من الكلام على كلام صاحب الافق المبين على
ما قال المحقق الدوانى من كون القضية موجبة على تقدير جعل العدم محمولا فنقول اما عاشر فلان قوله مع ان جحدة الجعل البسيط
من المشائية ايضا لا يستنكرون ذلك فى غاية السخافة لان المشائية المنكرين للجعل البسيط قائلون بان الوجود صفة زائدة على
الماهية عارضة لها فى نفس الامر وليس مصداقه عندهم نفس المهية المتقررة والا لم يكن لهم سبيل الى القول بالجعل المؤلف فالعدم
عندهم عبارة عن سلب صفة زائدة عارضة للمهية فى نفس الامر عن المهية والموجودية عندهم
عبارة عن عروض تلك الصفة الزائدة فى نفس الامر للمهية فقوله وذلك لتحصيلهم ان الوجود هو
تحقق نفس الذات لا ثبوت وصف لها فالعدم ايضا سلب نفس الذات لا سلب مفهوم ما عنها ناش من سوء الفهم وعدم التدبر
فيما ذهب اليه المشائية القائلون بالجعل المؤلف فى امر الوجود غاية الامر ان العدم اى سلب صفة الوجود عن الذات متلازم
عندهم بسلب نفس الذات كما ان الموجودية اى عروض صفة الوجود للذات متساوقة عندهم لفعلية الذات فالموجودية عندهم
ثبوت وصف للذات والعدم سلب مفهوم عنها بل نقول هذا القائل مع انه فى حسبانه قائل بالجعل البسيط ذاهب الى ان الموجودية
ثبوت وصف للذات والعدم سلب مفهوم عنها لانه ذاهب الى ان الوجود من عوارض المهية فى نفس الامر فموجودية المهية فى نفس الامر
عنده عبارة عن كون المهية معروضة للوجود فى نفس الامر والعدم يكون عبارة عن سلب كونها معروضة لذلك العارض فى نفس
الامر اذ لما كان العدم نقيضا للوجود ورفعا له وكان الوجود صفة زائدة على المهية عارضة لها فى نفس الامر كما زعم كان العدم عبارة عن
رفع تلك الصفة غاية الامر انه لما كان عنده للمهية مرتبتان فى نفس الامر احدهما مرتبة فعلية الذات والاخرى مرتبة عروض الوجود الذى
هو صفة زائدة عليها عارضة لها فى نفس الامر عنده كان بازائهما سلبان احدهما سلب نفس الذات وثانيهما سلب عارض الوجود

عنها فلو اطلق العدم على هذين السلبين كان اطلاقه عليهما باشتراك الاسم فيكون العدم المقابل للوجود عند هذا القائل ايضا بمعنى سلب
مفهوم عن الذات وان كان للعدم معنى آخر ايضا ليس مقابلا للوجود نعم الحق عند المحققين الذين قالوا بالجعل البسيط انه بعد فهم الحقيقة انه ليس
فى نفس الامر مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية الا نفس المهية وهى المسماة بالتقرر والفعلية وليست هى متصفة فى نفس الامر
بالوجود ولا معروضة له وانما الوجود عبارة عن حكايتها فى الذهن وبازائها سلب نفس ذاتها فى الواقع والعدم عبارة عن
حكاية ذلك السلب فى الذهن فاذا حكى عن التقرر انعقد قضية هى المهية موجودة واذا حكى عن سلبها الواقعى قيل المهية ليست
موجودة وهذا القائل ظن التقرر المحكى عنه قضية سماها بالهلية البسيطة الحقيقية والقضية التى هى حكاية قضية اخرى سماها بالهلية
البسيطة المشهورية وظن سلب التقرر المحكى عنه قضية محمولها المعدوم وهذا كله آفة السطحية وسوء الفهم هذا هو الكلام على ما اورده صاحب
الافق المبين على المحقق الدوانى واما المحاكمة التى تجشمها استاذ الشارح فحاصلها ان القضية التى محمولها المعدوم موجبة
بحسب الحكاية سالبة بحسب المحكى عنه فالقول بكونها موجبة صحيح بحسب الحكاية والقول بكونها سالبة صحيح بحسب المحكى عنه
فزيد معدوم وزيد ليس بموجود متغايران بحسب الحكاية متحدان بحسب المحكى عنه فلا ينبغى ان يقع الخلاف فى كون قولنا زيد
معدوم مثلا موجبة او سالبة وهذه المحاكمة فى غاية السخافة فان القضية الموجبة حاكية عن موضوع يكون متصفا بالمحمول و
لذا يستدعى صدقها وجود الموضوع و القضية السالبة حاكية عن سلب محض ولذا لا يستدعى صدقها وجود موضوعها فزيد
معدوم ان كانت موجبة بحسب الحكاية كان المحكى عنه لها ذات زيد بحيث تكون متصفة بالمعدومية فان كان لها وجود بحيث
يصح انتزاع العدم عنها حال كونها موجودة صدقت هذه القضية الموجبة بان يكون العدم المحمول مقيدا بقيد صالح غير مناف
لنحو من الوجود والا كذبت كما افاد المحقق الدوانى وان كانت سالبة كانت حكاية عن سلب محض فلا يتوقف صدقها على
وجود زيد واما قولنا زيد ليس بموجود فسالبة قطعا فلا يستدعى صدقها وجود الموضوع اذ هى حاكية عن سلب محض بخلاف قولنا
زيد معدوم على تقدير كونها موجبة فالقول بانهما متحدان بحسب المحكى عنه مع الحكم بتغايرهما ايجابا وسلبا بحسب الحكاية ناش من
سوء الفهم وقلة التدبر وكذا القول بكونهما من الهليات البسيطة وكون مفادهما انتفائه فى نفسه ناش من قلة التدبر فان مفاد قولنا
زيد معدوم على تقدير كونها موجبة ثبوت المعدوم للموضوع بخلاف مفاد قولنا زيد ليس بموجود وقولنا زيد معدوم على تقدير كونها موجبة
ليست من الهليات البسيطة فان القضية المحكوم فيها بثبوت صفة ثبوتية كانت او سلبية لموضوعها وراء الوجود هلية مركبة قطعا
والموجبة الهلية البسيطة هى التى محمولها الوجود هذا كله كان كلاما فى كون القضية التى محمولها المعدوم موجبة او سالبة واما الكلام
فى ان قولنا زيد موجود هل هو مشتمل على الوجود الرابطى ام لا فقد طال النزاع فيه وهذا المحاكم حاكم فيه ايضا بما نقل عنه الشارح
فى الحاشية بقوله ويكون زيد موجود مشتملا على الوجود الرابطى الخ والتفصيل فيه ان الصدر المعاصر للمحقق الدوانى زعم انه فى الهلية

البسیطة لایکون الوجود والعدم رابطة وانما فیہا النسبة الحکمیة المسماة بنسبة بین بین وہی الاتحاد الملاحظ بین الطرفین رابطا بینہما
حال الاذعان والشک فیہ ایضا فانک اذا تقول بان ہذا ذاک وہو اتحادہما وہذا لیس ذاک وہو سلب اتحادہما وتشک فی انہ
ہل ہذا ذاک ام لا وہو التردد فی اتحادہما لایحتاج فیہا الی اعتبار الوجود والعدم فیما بین طرفیہا مثلا یقال فی الہلیة البسیطة زید
ہست وزید نیست وفی المرکبة زید نویسندہ است وزید نویسندہ نیست فلم یعتبر فی الہلیة البسیطة سوی الطرفین
المربوطین بالاتحاد امر آخر فی الاذعان واعتبر فی المرکبة سوی ماذکر الوجود والعدم ولذا سمیت الاولی بسیطة والثانیة مرکبة
واذا کان ذلک مختصا بالمرکبة فالمحمول الذی ہو الوجود اذا نسب الی الموضوع لایحتاج الی رابطة ہی الوجود بل الرابطة
بین الموضوع والمحمول ہی الاتحاد واورد علیہ المحقق الدوانی بان التفرقة بین الہلیة البسیطة والمرکبة فی الحکم المذکور یشہد
الفطرة بفسادہ ولذلک لم یختلف اثنان من المنطقیین وغیرہم فی ان اجزاء القضیة اما الموضوع والمحمول والنسبة الثانیة
الخبریة کما ہو مذہب القدماء او الموضوع والمحمول والنسبة الحکمیة والوقوع او اللاوقوع کما ہو مذہب المتاخرین الذین زادوا النسبة
الحکمیة متمسکین بصورة الشک علی ما توہمہ یکون اجزاء القضیة فی الہلیة البسیطة اثنین وفی الہلیة المرکبة اربعة وہذا مما لم
یقل بہ احد ولا یقبلہ فطرة سلیمة کیف واذا کان الحکم فی البسیطة باتحادہما او سلب اتحادہما وکان ذلک کافیا فی تحقق مضمون
القضیة فی العقل کان کافیا فی المرکبة بان یکون الحکم فیہا ایضا باتحاد الموضوع والمحمول او سلبہ من غیر اعتبار الوجود والعدم
اذ لا فرق بین الصورتین فی بدیہة العقل فی ہذا الحکم اذ کما یحکم العقل باتحاد الطرفین فی زید موجود یحکم باتحادہما فی زید قائم
من غیر فرق علی ان العقل یجزم بان ما ہو مثبت فی صورة الایجاب فہو منفی فی صورة السلب فلا بد ان یکون الحکم فی
الایجاب بوضع الاتحاد وفی السلب برفعہ لا ان یکون الحکم فی الایجاب بنفس الاتحاد وفی السلب برفعہ ثم علی ہذا التقدیر لیس
للفرق بین البسیطة والمرکبة وجہ اذ کما یقول الحکم فی زید موجود بنفس اتحادہما وفی زید لیس بموجود بسلب اتحادہما من دون
ملاحظة الوجود کذلک لقائل ان یقول الحکم فی زید قائم بنفس اتحادہما وفی زید لیس بقائم بسلب اتحادہما من غیر ملاحظة
الوجود فان صح ہذا فلیصح ذلک وما ذکر من تسمیة احدہما بالبسیطة والاخری بالمرکبة لایجدی فان التسمیة مبنیة علی توقف صدق
الثانیة علی الاولی فقد جری منہ مجری المرکب من المفرد لا علی ترکبہما منہا حقیقة کیف لا ومن البین ان الہلیة البسیطة لیست
جزء من الہلیة المرکبة اذ لیس معنی قولک زید قائم ان زیدا موجود فی نفسہ قائم وکذلک التمسک بقول العجم زید ہست وزید
نیست لانا نقول لا یخلو عن ان یکون مفہوم قولہم ہست ونیست ما یفہم من لفظ الموجود والمعدوم ومرادفاتہما فی سائر اللغات
فذلک بالبدیہة یحتاج الی الرابطة وان یکون ما یفہم من لفظ الموجود والمعدوم مع ما یفہم من الرابطة حتی یکون لفظ ہست و
نیست ہہنا بمعنی الموجود والمعدوم مع الرابطة فلا یکون ہذہ القضیة مستغنیة عن الرابطة غایة الامر ان یکون المحمول

ومعنی الرابطۃ فی القضیۃ الملفوظۃ مذکورین بلفظ واحد ولیس ذلک فرقا بحسب المعنی انتہی واعترض علیہ ابن معاصرہ اولا بان
قولہ التفرقۃ بین الہلیۃ البسیطۃ والمرکبۃ فی الحکم المذکور تحکم فی حیز المنع اذ لا یشتبہ ان المعتبر فی الہلیۃ البسیطۃ ہو الطرفان
والاتحاد الملاحظ بینہما وفی الہلیۃ المرکبۃ تلک الامور مع امر آخر ہو الوجود ثم لم یتفطن بان ما نقلہ عن المنطقیین ہو اقل ما لا بد منہ
فی تحقق القضیۃ ولا یلزم ان یکون جزء کل قضیۃ منحصرا فی ہذہ الامور فان قولک من لم یعرف الفقہ قد صنف فیہ قضیۃ لہا
اجزاء اخر غیر ما ذکروا استدل بذلک علی ان لیس للہلیۃ المرکبۃ سوی الطرفین والنسبۃ جزء آخر غیر الامور التی ذکرہا وفساد
ذلک اجلی من ان یخفی وثانیا بانہ لا یلزم من کون الحکم بالاتحاد کافیا فی تحقق مضمون الہلیۃ البسیطۃ کونہ کافیا فی تحقق مضمون
الہلیۃ المرکبۃ وہل ہذا الکلام الا کما یقال اذا کفی امر واحد فی تحقق المہیۃ البسیطۃ فلیکف فی تحقق المہیۃ المرکبۃ ونحن نجد
الفرق بین الہلیۃ البسیطۃ والمرکبۃ حیث نقدر ان نحکم باتحاد الطرفین فی زید موجود بلا اخذ امر خارج عنہما معا ولا نقدر ان
نحکم باتحاد الطرفین فی زید قائم بلا اخذ الوجود واعتبارہ معہما وان خفی علینا لمیۃ ذلک کما ان المعنی الاسمی والحرفی معلومان
لنا ونقدر ان نحکم علی المعنی الاسمی دون الحرفی وکثیرا ما خفی لمیۃ ذلک علینا فکما لا یصح ان یقال لما جاز ان یحکم علی المعنی الاسمی
فلیجز ان یحکم علی المعنی الحرفی لان کلا منہما معلوم لنا کذلک لا یصح ان یقال لما جاز الحکم باتحاد الطرفین بلا ضمیمۃ فی الہلیۃ
البسیطۃ فلیجز فی الہلیۃ المرکبۃ لان الحکم فی کل منہما باتحاد الطرفین وما ذکرہ فی وجہ تسمیۃ البسیطۃ والمرکبۃ فرکاکتہ ظاہرۃ اذ
لم یعہد اطلاق المرکب علی البسیط الموقوف علی شیء ولا تفوہ بہ من لہ ادنی وقوف بتعارف القوم وثالثا بان قولہ وعلی ما توہمہ
یکون اجزاء القضیۃ فی الہلیۃ البسیطۃ اثنین فریۃ بلا مریۃ فانہ صرح بان النسبۃ الحکمیۃ معتبرۃ فی جمیع القضایا فکیف یقول
بان الہلیۃ البسیطۃ خالیۃ عن الرابطۃ وما ذہب الیہ ہو ان الاتحاد بین الطرفین معتبر فی جمیع الحملیات الموجبۃ سواء کانت
ہلیۃ بسیطۃ او مرکبۃ وفی الہلیۃ المرکبۃ خاصۃ یعتبر الوجود معہما ایضا اذ بدون ذلک لا نقدر علی الحکم بالاتحاد بین الطرفین انتہی
وانت تعلم ان ما اوردہ ہذا القائل اولا اجزاف محض اذ لا یشتبہ علی احد انہ کما یحکم فی زید موجود باتحاد المحمول والموضوع وان
الموضوع ہو المحمول کذلک یحکم فی زید قائم باتحادہما واما ان فی الہلیۃ المرکبۃ تلک الامور مع امر آخر ہو الوجود فمع انہ خلاف
البدیہۃ العقلیۃ باطل لان الوجود الذی زعمہ معتبرا فی الہلیۃ المرکبۃ اما وجود محمولی فہو لیس رابطۃ مع ان ہذا القائل
واباہ یزعمان ان فی الہلیۃ المرکبۃ یکون الوجود رابطۃ ورابطۃ النسبۃ الحکمیۃ واما وجود ہو رابطۃ والوجود الذی ہو الرابطۃ عبارۃ
عن النسبۃ التامۃ الخبریۃ لا غیر وکلام ہذا القائل وابیہ نص علی ذلک حیث قال مثلا یقال فی الہلیۃ البسیطۃ زید ہست و
زید نیست وفی المرکبۃ زید نویسندہ است وزید نویسندہ نیست فمن الظاہر ان مدلول است فی قولنا زید نویسندہ است ہی النسبۃ
التامۃ الخبریۃ الایجابیۃ ومدلول نیست فی قولنا زید نویسندہ نیست ہی النسبۃ التامۃ الخبریۃ السلبیۃ فیکون حاصل مذہبہ علی

هذا التقدير ان الهلية المركبة الموجبة مشتملة على الوجود الذي هو الرابطة اى النسبة التامة الجزئية والهلية البسيطة الموجبة غير مشتملة على ما هو الذي هو الرابطة اى غير مشتملة على النسبة التامة الجزئية بل على النسبة التقييدية المسماة بنسبة بين بين فقط وكذا السالبتان فالسالبة الهلية المركبة مشتملة على النسبة التامة الجزئية السلبية والسالبة الهلية البسيطة غير مشتملة عليها فلا يكون الهلية البسيطة جزءا بل لا يكون كلاما تاما لعدم اشتمالها على النسبة التامة فان زعم ان محمولها اعني الموجود يدل على المحمول والرابطة التي هي النسبة التامة الجزئية جميعا فلا يكون الهلية البسيطة مستغنية عن الرابطة اى النسبة التامة الجزئية التي هي معنى الوجود الرابطي غاية الامر ان يكون المحمول ومعنى الرابط في القضية الملفوظة مذكورين بلفظ واحد وليس ذلك فرقا بحسب المعنى كما افاد المحقق واما قول هذا القائل ثم لم يتفطن الى قوله وذلك اجلى من ان يخفى فمما يقضي به العجب لان الاجزاء الاولية لكل قضية اما ثلثة كما هو مذهب القدماء او اربعة كما هو مذهب المتاخرين فهي منحصرة اما في الثلثة او في الاربعة واما تركب الموضوع والمحمول من الاجزاء الكثيرة فهو بمعزل عما فيه الكلام فقولك من لم يعرف الفقه قد صنف فيه قضية اجزاؤها الاولية منحصرة في ثلثة الموضوع والمحمول والنسبة التامة الجزئية عند القدماء وفي اربعة تلك الثلثة والنسبة بين بين عند المتاخرين واما ما ذكر ثانيا ففي غاية السخافة اذ لا شك في ان زيدا مفهوم مستقل وموجود مفهوم آخر مستقل وكل مفهوم مستقل يمكن للعقل ان يحمله على مفهوم مستقل آخر حمل هو هو سواء كان الحمل صادقا او كاذبا وكذا لا شك في ان زيدا مفهوم مستقل وقائم مفهوم آخر مستقل فيمكن للعقل ان يحمله على زيد حمل هو هو سواء كان الحمل صادقا او كاذبا ولا يجد العقل فرقا تاما بين حمل موجود على زيد وحمل قائم على زيد في حكمه بالاتحاد بحمل هو هو في الحكاية الذهنية فكما لا يحتاج العقل في حكمه بان زيدا هو موجود الا الى تصور زيد وتصور موجود وتصور الاتحاد الذي هو النسبة التامة الجزئية كذلك لا يحتاج العقل في حكمه بان زيدا هو قائم الا الى تصور زيد وتصور قائم وتصور الاتحاد الذي هو النسبة التامة الجزئية لان تصور زيد وموجود والاتحاد يكفي في حكمه بان زيدا موجود وتصور زيد وقائم والاتحاد لا يكفي في حكمه ان زيدا قائم ويحتاج في هذا الحكم الى اخذ الوجود واعتباره معها فان هذا مما يكذبه فطرة كل من يقدر على فهم زيد موجود وزيد قائم وليت هذا القائل وآباءه بينوا ان الوجود الذي لم يقدروا على الحكم باتحاد الطرفين في زيد قائم بلا اخذه واعتباره معها بأي معنى هو فهو وجود محمولي مستقل لزيد او لقائم اعني مفاد كان التامة ام نسبة رابطة بينهما فعلى الاول يكون الاجزاء الاولية لهذه القضية ثلثة مفهومات مستقلة مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول ومفهوم الوجود المحمولي المستقل والنسبة التامة الجزئية على راى القدماء والنسبة التقييدية ايضا على راى المتاخرين فيكون الهلية المركبة مركبة من اربعة اجزاء عند القدماء وخمسة اجزاء عند المتاخرين ولا يخفى بطلانه وعلى الثاني تلك النسبة الرابطة اما مفاد كان الناقصة اعني كون شئ شيئا فهي النسبة التامة الجزئية وهي المعبر عنها بالاتحاد فيكون معنى كلامهما انا لا نقدر على الحكم بكون زيد قائما بلا اخذ كون زيد قائما واعتباره وهذا مع كونه ضربا من الهذيان

جارفی زید موجود فانا لانقدر علی الحکم بکون زید موجودا بلا اخذ کون زید موجودا واعتباره واما شئ آخر سوی النسبۃ التامۃ کالنسبۃ التقییدیۃ
المسماۃ بنسبۃ بین بین فہذا ایضا باطل فان الاتحاد عندہما ہی النسبۃ بین بین والوجود المعتبر فی الہلیۃ المرکبۃ علی ہذا التقدیر
ایضا النسبۃ التقییدیۃ بین بین فیکون الہلیۃ المرکبۃ عندہما مرکبا من موضوع ومحمول ومن نسبتین بین بین ولا شک فی انہا
مشتملۃ علی النسبۃ التامۃ الخبریۃ والا لم تکن کلاما تاما ولا جزء قضیۃ فیکون اجزائہا الاولیۃ عندہما خمسۃ وبطلانہ اجلی من ان
یخفی واما قیاسہ الہلیۃ البسیطۃ والہلیۃ المرکبۃ علی المہیۃ البسیطۃ والمہیۃ المرکبۃ فسخیف جدا فان الہلیۃ البسیطۃ کالہلیۃ
المرکبۃ مرکبۃ من اجزاء ثلثۃ عند القدماء ومن اجزاء اربعۃ عند المتاخرین وکذا قولہ کما ان المعنی الاسمی الخ فان صلوح المعنی
الاسمی لان یحکم علیہ وبہ لکونہ مفہوما مستقلا وعدم صلوح المعنی الحرفی لہ لعدم استقلالہ بالمفہومیۃ مما لا یخفی علی احد من البلہ و
الصبیان ولا یشتبہ لمیۃ الفرق فیہما بہذا النحو علی احد واما الفرق بین الہلیتین بما زعما فمما لا یجدہ الا وجدانہما ومع ذلک قد خفی
علیہما لمیۃ ہذا الفرق واما طعنہ فیما ذکرہ المحقق فی وجہ التسمیۃ بالبسیطۃ والمرکبۃ فمنشاءہ الغفلۃ عن انہ یکفی للتسمیۃ وجہ من المناسبۃ
واما ما ذکرہ ہذا القائل ثالثا فوارد علی المحقق بلا مریۃ فان الصدر المعاصر لہ قائل بترکب الہلیۃ البسیطۃ من الحاشیتین والنسبۃ
بین بین التی سماہا بالنسبۃ الحکمیۃ فاجزاء الہلیۃ البسیطۃ عندہ ثلثۃ واجزاء الہلیۃ المرکبۃ اربعۃ نعم ان تکلم علیہ بناء علی مذہب القدماء
المنکرین للنسبۃ التقییدیۃ کان اجزاء الہلیۃ البسیطۃ علی مذہبہ لنفیہ النسبۃ التامۃ الخبریۃ فیہا اثنین واجزاء الہلیۃ المرکبۃ ثلثۃ
فقول المحقق وعلی ما توہمہ یکون اجزاء القضیۃ فی الہلیۃ البسیطۃ اثنین وفی الہلیۃ المرکبۃ اربعۃ لا یصح اصلا اذ علی تقدیر
القول بالنسبۃ التقییدیۃ یکون بناء علی ما توہمہ الصدر اجزاء القضیۃ فی الہلیۃ البسیطۃ ثلثۃ وفی الہلیۃ المرکبۃ اربعۃ وعلی تقدیر
نفیہا یکون بناء علی ما توہمہ اجزاء القضیۃ فی الہلیۃ البسیطۃ اثنین وفی الہلیۃ المرکبۃ ثلثۃ لا اربعۃ الا ان یقال ان المحقق حسب
ان الصدر لا یرید بالوجود والعدم الذین قال باعتبارہما فی الہلیۃ المرکبۃ دون الہلیۃ البسیطۃ النسبۃ التامۃ الخبریۃ الایجابیۃ
والنسبۃ التامۃ الخبریۃ السلبیۃ بل یرید بہما الوجود المحمولی ونقیضہ ویدل علی ذلک ان کلامہ صریح فی انہ فہم من کلام الصدر ان الہلیۃ
البسیطۃ عندہ جزء من الہلیۃ المرکبۃ فرد علیہ بقولہ لا علی ترکبہا منہا حقیقۃ کیف لا ومن البین ان الہلیۃ البسیطۃ لیست جزء
من الہلیۃ المرکبۃ اذ لیس معنی قولک زید قائم ان زیدا موجود فی نفسہ قائم فبناء علی ہذا الفہم الزمہ بناء علی مذہب القدماء النافین
للنسبۃ بین بین بانہ علی ما توہمہ یکون اجزاء القضیۃ فی الہلیۃ البسیطۃ اثنین لانہ ینکر النسبۃ التامۃ الخبریۃ فی الہلیۃ البسیطۃ
فیکون اجزائہا علی طریق القدماء علی توہمہ اثنین الموضوع والمحمول فقط واجزاء الہلیۃ المرکبۃ علی طریق القدماء علی ما توہمہ اربعۃ
الموضوع والمحمول والنسبۃ التامۃ الخبریۃ والوجود الذی یقول الصدر باعتبارہ فی الہلیۃ المرکبۃ وعلی ہذا یستقیم کلام المحقق و
لعلہ انما بنی الالزام علی مذہب القدماء وہو نفی النسبۃ بین بین لانہ ہو الحق عندہ وفی الواقع ایضا علی ما سیلوح انشاء اللہ تعالی

ثم ان المحقق قال فی الحاشیۃ القدیمۃ لا یشک من لہ وجدان صحیح فی ان ای مفہوم ینسب الی غیرہ بالایجاب او السلب
فلا بد بینہما من رابطۃ اذ لا بد بعد تصورہما من تصور النسبۃ الحکمیۃ واذعان وقوعہا او لا وقوعہا او من ادراک النسبۃ او انتفائہا
علی وجہ الاذعان علی اختلاف رائ القدماء والمحدثین والتفرقۃ بین مفہوم ومفہوم فی ہذا الحکم یشہد الفطرۃ السلیمۃ بفسادہ ولہذا
صرح الشیخ وغیرہ من القدماء بان کل قضیۃ مرکبۃ من اجزاء ثلثۃ الطرفین والنسبۃ الایجابیۃ او السلبیۃ والمتاخرون بان کل
قضیۃ مرکبۃ من اربعۃ اجزاء بناء علی اعتبارہم النسبۃ التی ہی مورد الحکم بزعمہم وقل لی اذا تصورت زیدا ومفہوم الموجود یکفی ہذان
التصوران فی حصول التصدیق من غیر ملاحظۃ النسبۃ بینہما وتاییدہ بقول العجم زید ہست وزید نیست بدون ذکر الرابطۃ لا ینفع
اصلا کیف وعدم ذکر الرابط لا یدل علی انتفائہ علی انہم یقولون زید موجود ہست وزید موجود نیست وفی اللغۃ العربیۃ وغیرہا
من اللغات التی شعرنا بہا لا یفرق بین الوجود وغیرہ ہذا مع ان الحقائق لا تقتنص من الاطلاقات العرفیۃ ومن یثبت امثال
ہذا فی بطون الاوراق فقد رضی بان یکون ضحوکۃ للناظرین واحدوثۃ فی الغابرین انتہی فاعترض علیہ الصدر بانہ لا نزاع
لاحد فی ان کل قضیۃ لا بد فیہا من النسبۃ الحکمیۃ المسماۃ بالنسبۃ بین بین وہی الاتحاد الملاحظ بین الموضوع والمحمول رابطا
بینہما بل الکلام فی ان الہلیۃ المرکبۃ لا یکفی فیہا النسبۃ الحکمیۃ بل لا بد ان یضم الیہا الوجود او العدم ویجعل کلاہما رابطۃ
بین موضوعہا ومحمولہا ولترکب الرابطۃ سمیت ہلیۃ مرکبۃ وہو قد حسب ان الوجود والعدم المعتبر فی الہلیۃ المرکبۃ دون البسیطۃ
عند من یفرق بینہما ہو النسبۃ الحکمیۃ ولیس کذلک اذ لو کانت النسبۃ الحکمیۃ فی القضیۃ السالبۃ ہو العدم لما صح ما ذہبوا الیہ من
ان الحکم فی القضیۃ السالبۃ بان النسبۃ لیست واقعۃ ومن البین ان النسبۃ الحکمیۃ فی جمیع القضایا ثبوتیۃ ولو کفی فی الہلیۃ
المرکبۃ ملاحظۃ النسبۃ الحکمیۃ التی ہی الاتحاد بین طرفیہا لکنا قادرین علی ان نذعن بقیام زید مثلا بلا اعتبار الوجود بین الطرفین
کما نقدر علی ان نذعن بوجودہ من غیر اعتبار الوجود بین الطرفین والوجدان الصحیح یحکم بامتناع ذلک وجواز ہذا فہذا الفاضل لم
یمیز بین النسبۃ الحکمیۃ والضمیمۃ المعتبرۃ فی الہلیۃ المرکبۃ دون البسیطۃ ومن ثمہ استشکل علیہ وجہ کون مثل زید معدوم سالبۃ
کما ذہب الیہ القوم وحسبہ موجبۃ وقولہ عدم ذکر الرابط لا یدل علی انتفائہ انما ینفعہ لو استدل بمجرد عدم ذکرہ فی الکلام اما اذا
استدل باستغناء الکلام عنہ مطلقا حتی لا یکون معتبرا فیہ لا لفظا ولا معنی فلا ینفعہ کما لا یخفی واما ما نقلہ عنہم من قولہم زید موجود ہست
فذلک مبنی علی ان الموجود لما لم یکن من لغتہم قاسوہ علی سائر اخواتہ من المعلوم والمضروب والمنصور وغیرہا فیذکرون لفظۃ
است معہ کما یذکرون مع اخواتہ لا نظرا الی معناہ ولہذا اذا تکلموا بلغتہم لا یذکرون ذلک اصلا واما عدم اقتناص الحقائق من
الاطلاقات العرفیۃ فغیر مسلم اذ القوم قد صرحوا فی باب القضایا بان کثیرا منہا ماخوذۃ من عرف الجمہور ہذا کلامہ واجاب عنہ المحقق
بانہ قد سلم ان النسبۃ الحکمیۃ المعتبرۃ فی جمیع القضایا ہو الاتحاد بین المحمول والموضوع ثم زعم انہ یکفی ملاحظۃ ہذا الاتحاد فی الہلیۃ

البسیطة دون الہلیة المرکبة بل لابد ان ینضم الیہ الوجود والعدم انت تعلم ان الاتحاد مالم یعتبر معہ ثبوت اورفع لایتعلق الاذعان
سواء کان بین الموضوع والمحمول الذی ہو الموجود او بینہ وبین محمول آخر فان الاذعان انما یتعلق بالایجاب او السلب
لا بالاتحاد المحتمل لکلیہما وذلک ظاہر جدا فکما لانقدر علی ان نذعن بقیام زید بلا اعتبار الوجود بین الطرفین لانقدر علی الاذعان
بوجودہ من غیر اعتبار الوجود بینہما اذ کما ان الحکم فی الہلیة المرکبة بثبوت الاتحاد بین الموضوع والمحمول او سلبہ کذلک الحکم فی
الہلیة البسیطة بثبوت الاتحاد بین الموضوع والمحمول او سلبہ ومن یحکم وجدانہ بالفرق فصحة وجدانہ وفسادہ لایخفی علی من
صح وجدانہ واما تاییدہ بقول العجم فلا یدل علی الاستغناء اصلا فان الثابت من تلک اللغة علی تقدیر التسلیم ہو عدم الذکر
ولا یلزم منہ الاستغناء عنہ معنی کما لایخفی علی انا لانسلم عدم الذکر اذ قد نقل انہ فی الفارسیة الاصلیة لفظ ہی بمعنی الموجود
وکان اصل الکلام زید ہی است ثم خفف فقیل ہست حتی قیل ان فی بعض البلاد یتلفظون بالاصل فعلی ہذا یکون الرابطة
مذکورة وما ذکر من العذر فی قولہم زید موجود ست من قیاسہم ایاہ علی اخواتہ فغیر مسموع اذ لاشک ان المتلفظین بذلک عقلاء
عارفون بالمعنی فلا معنی لقیاسہ علی اخواتہ فان المقتضی لعدم امر من الامور اذا کان المعنی متحققا واطرد عادتہم علی ذکرہ فی بعض
الصور دون بعض فربما تمشی مثل ہذا الاعتذار وما ذکر القوم فی باب القضایا ان الاطلاقات العرفیة یستدل بہا علی المطالب
الحقیقیة وکیف یقولون واکثر المطالب الحکمیة مخالف للعرف ولعلہ انما استند الی ما ذکروہ فی وجہ تسمیة العرفیة العامة من
البین انہ لیس فی ذلک اقتناص الحقائق من العرف انتہی واورد علیہ الغیاث المنصور اولا بان قولہ ان الاتحاد مالم یعتبر معہ
ثبوت اورفع لایتعلق بہ الاذعان یدل علی انہ حسب ان الاذعان متعلق بالاتحاد ولیس کذلک فانہ متعلق بالطرفین حال
کونہما مربوطین بالاتحاد ویکون الاتحاد معنی حرفیا غیر مستقل بالمفہومیة بینہما واذا کان کذلک لایلزم ان یعتبر فی الاتحاد
ثبوت او عدم کما یشہد بہ الفطرة السلیمة واما ما توہمہ من ان الاذعان متعلق بالایجاب والسلب فظاہر الفساد لان الاذعان
عبارة عن الحکم والایجاب والسلب ایضا حکمان مخصوصان فکیف یتعلق الاذعان بہما وثانیا بان قولہ فکما لانقدر الخ ممنوع اذ لا
یلزم من عدم القدرة ہناک عدم القدرة ہہنا وہل ہذا الا کما یقال کما لانقدر علی الحکم علی المعنی الحرفی لانقدر علی الحکم علی
المعنی المستقل وثالثا بان العجم لایذکرون الرابطة اصلا لا لفظا ولا معنی واما ان لفظة ہی فی بعض لغات الفرس بمعنی الموجود
فمسلم لکنہم لایذکرون معہ لفظة است ولا یلزم من کون ہی بمعنی الموجود ان یکون الرابطة مذکورة حتی یتفرع قولہ فعلی ہذا
یکون الرابطة مذکورة ولا ان یکون اصل ہست ہی است ولو کان کذلک یکون فیہ تکرار للوجود لان لفظة است بمعنی الموجود
ایضا واما القائل المتلفظ بلغة غیرہ فکثیرا ما لایکون واقفا بدقائق اللغة المذکورة فلا یبعد ان لم یذکر فیہ ما لایذکر فیہ صاحب اللغة او
یترک ما لایترکہ ولذلک نجد بین کلام البلغاء المولدین تفاوتا کثیرا ومخالفة بعض المسائل للعرف لاینافی موافقة بعض

آخرہ واخذ منہ انتہی وہذا کلہ سخیف وخبط اما ما قال ان المحقق حسب ان الاذعان متعلق بالاتحاد ولیس کذلک ففیہ اولا
ان الاتحاد ان کان عبارۃ عن النسبۃ التامۃ الخبریۃ کما ہو مذہب القدماء فالاذعان بالقضیۃ الموجبۃ تتعلق حقیقۃ بنفس الاتحاد
وبالقضیۃ السالبۃ تتعلق بسلب الاتحاد ولا یضر کونہ معنی حرفیا وعدم استقلالہ بالمفہومیۃ وان کان عبارۃ عن النسبۃ التقییدیۃ
المسماۃ بنسبۃ بین بین التی قال بہا المتاخرون کما حسب الصدر وابنہ فالاذعان بالقضیۃ الموجبۃ تتعلق حقیقۃ بثبوت الاتحاد
وبالقضیۃ السالبۃ تتعلق حقیقۃ برفعہ ای وقوع النسبۃ التقییدیۃ اولا وقوعہا وکون الاتحاد معنی حرفیا غیر مستقل بالمفہومیۃ
لا یمنع تعلق الاذعان بہ وقد استوفینا الکلام فی ذلک فی شرح قول المص فان کان اعتقاد النسبۃ خبریۃ وابطلنا ہناک
ما ذہب الیہ الصدر وابنہ من ان التصدیق تتعلق بالطرفین حال کونہما مربوطین بالاتحاد فلیرجع الی ذلک المبحث وثانیا انہ
لو سلم ان الاذعان تتعلق بالطرفین حال کونہما مربوطین بالاتحاد فلا یضر المحقق فان غرضہ قدس سرہ انہ ما لم یعتبر وقوع
الاتحاد او سلب وقوعہ لا یکون الطرفان المربوطان بنسبۃ تقییدیۃ کلاما تاما وقضیۃ فکیف تتعلق بہما الاذعان فانہ لا تتعلق
بالمرکبات التقییدیۃ ما لم تصر کلاما تاما فعلی ہذا یکون ما ذکرہ مواخذۃ لفظیۃ علی قول المحقق لا تتعلق بہ الاذعان وبندفع بادنی
عنایۃ وہو ان مرادہ انہ لا تتعلق ہا الطرفین المربوطین بالاتحاد ما لم یعتبر معہ الوقوع او اللاوقوع وعبر عنہ بانہ لا تتعلق بالاتحاد
ما لم یعتبر معہ ثبوت او رفع لان تعلق الاذعان بالطرفین المربوطین بالاتحاد بالذات تعلق للاذعان بالاتحاد بالعرض وثالثا
ان قولہ واذا کان کذلک لا یلزم ان یعتبر فی الاتحاد ثبوت او عدم عجیب جدا لان الاتحاد اذا کان نسبۃ تقییدیۃ عند ہذا القائل
وعند ابنہ فما لم یعتبر معہ ثبوت او رفع لم تتعین کون العقد المؤلف من الطرفین المربوطین بالاتحاد موجبا او سالبا فضلا عن
ان یصلح تعلق الاذعان ورابعا ان قولہ واذا کان کذلک لا یلزم ان یعتبر فی الاتحاد ثبوت او عدم لیس تحتہ معنی اذ کون النسب
التقییدیۃ التوصیفیۃ والاضافیۃ معانی حرفیۃ غیر مستقلۃ بالمفہومیۃ لا یغنی عن اعتبار الوقوع او اللاوقوع فیہا عند تعلق الاذعان
فحرفیۃ معنی وعدم استقلالہ بالمفہومیۃ لا یکفی لان تتعلق بہ الاذعان ولو کفی عدم الاستقلال معنی الاتحاد الذی ہو النسبۃ
التقییدیۃ لان تتعلق بہ الاذعان لکفی لان تتعلق بہ الاذعان من دون ان یعتبر فیہ ثبوت او عدم فی الہلیات المرکبۃ ایضا اذ لما
صلح معنی الاتحاد لان تتعلق بہ التصدیق فلا یعقل ان تخصیص صلوحہ لتعلقہ بعقد دون عقد وقضیۃ دون قضیۃ فالقول
بان مجرد الاتحاد یکفی لتعلق الاذعان فی الہلیۃ البسیطۃ ولا یحتاج الی ان یعتبر معہ الوقوع او اللاوقوع ولا یکفی لتعلقہ فی
الہلیۃ المرکبۃ بل یحتاج فی ذلک الی ان یعتبر معہ الوقوع او اللاوقوع قول لیس لہ معنی محصل واما قولہ واما ما توہمہ من ان الاذعان
متعلق بالایجاب والسلب فظاہر الفساد اذ لا ریب فی ان المذعن فیما اذا اذعنا بان زید موجود وقائم ہو
الحکم الایجابی ای کون زید موجودا وقائما وفیما اذا اذعنا بان زید لیس موجودا ولیس قائما ہو الحکم السلبی ای سلب کون

زید موجود او سلب کونہ قائما واعجب من ذلک ما اوقعہ فی ہذا من ان الاذعان عبارة عن الحکم والایجاب والسلب ایضاً
حکمان مخصوصان فکیف یتعلق الاذعان بہما ولم یتفطن ان اطلاق الحکم علی الاذعان وعلی الایجاب والسلب باشتراک
الاسم فان لفظ الحکم یطلق باشتراک الاسم علی عدة معان منہا التصدیق والاذعان ومنہا النسبة التامة الخبریة الایجابیة
والسلبیة ومنہا المحکوم بہ ومنہا الانتساب الذی ہو فعل النفس فالاذعان حکم بمعنی والایجاب والسلب حکمان مخصوصان بمعنی
آخر ولو کان الایجاب والسلب حکمین بمعنی الحکم الذی ہو بمعنی الاذعان لزم ان لایکون القضیة المشکوکة والمتخیلة الغیر
المذعنة والموہومة والمنکرة المکذبة موجبة وسالبة بل عریة عن الایجاب والسلب لکونہا عریة عن الاذعان واما ما ذکرہ ثانیا
فقد بینا فسادہ فیما سبق من ان قیاس الفرق بین الہلیة البسیطة والہلیة المرکبة علی الفرق بین المعنی الاسمی والمعنی الحرفی
قیاس بلا جامع واما ما ذکرہ ثالثا ففی غایة السخافة فان ادعاء ان العجم لایذکرون الرابطة اصلا لا لفظا ولا معنی ادعاء محض
لادلیل علیہ مع ان البدیہة العقلیة قاضیة ببطلانہ فان الالفاظ المرکبة التی لیست بینہا رابطة تامة لیست کلاما مصححا
للسکوت فالکان العجم لایذکرون الرابطة اصلا لا لفظا ولا معنی فما یتفوہون بہ ہذیان لیس کلاما حاشاہم عن ذلک واما
قولہ واما ان لفظ ہی الی قولہ لان لفظ است بمعنی الموجود فکلہ ہذر وہذیان فان لفظة ہی فی الفارسیة بمعنی الموجود
وہم یذکرون معہا الرابطة نحو است وانہ قال مولانا المولوی العارف المعنوی قدس سرہ ؎ گفت یارب گر ترا خاصان
ہی اند * کہ مبارک دعوت فرخ پی اند * وان ترک ذکر الرابطة لفظا اتفاقا فلا دلیل علی ان الرابطة لیست مرادة کیف ولو لم
یکن الرابطة مرادة لم ینعقد کلام تام کما عرفت فما ذکرہ المحقق من ان اصل لفظ است ہی است لیس بمستبعد بل ہو الظاہر اذ الاحتیاج
علی ہذا الی تقدیر الرابط الذی لایتم الکلام بدونہ واما قولہ ولو کان کذلک یکون فیہ تکرار للوجود لان لفظة است بمعنی الموجود فمنشأ
الغلط فیہ عدم التمیز بین الوجود الرابطی والوجود المحمولی فان لفظة است موضوعة للوجود الرابطی لا للوجود المحمولی اذ لایصح
ان یقال زید ست بمعنی زید موجود ولفظة ہی موضوعة للوجود المحمولی وانما کان یلزم التکرار ان لو کان لفظة است موضوعة
للوجود المحمولی واما قولہ واما القائل المتلفظ بلغة غیرہ الخ ففی غایة السخافة فان العلماء المہرة البارعین فی المعرفة بلغتی العرب
والعجم لایترکون ذکر الرابطة اذ اما یقولون فلانی موجود ست فلا یقولون فلانی موجود بلا ذکر الرابط لفظا ومعنی کلاما تاما وعندی
ان لفظة ہست فی اللغة الفارسیة فعل یدل علی الحال من الازمنة وقد یدل علی الثبات والاستمرار لیس بمعنی للموجود فہو
لیس اسما والفعل المتضمن للنسبة الی فاعل لایحتاج فی کونہ مسندا وانعقاد الکلام التام الی رابطة اخری سوی النسبة المتضمنة
وکذا لفظة نیست بمعنی لیس فہی ایضا فعل متضمن للنسبة الرابطة ولذا لایذکر العجم معہا الرابطة لعدم احتیاج الفعل اذا اسند الی
رابطة اخری سوی النسبة التی تتضمنہا معنی الفعل ولذلک لایصیر لفظة ہست ونیست محکوما علیہ ومبتدأ فی لسان العجم

فسقط ما توہمہ الصدر عن اصلہ ولم یحتج فی الاجابة عن مسندلہ الی التجشم واما قولہ ومخالفة لبعض المسائل الخ ففی غایة الوہن
اذ لا کلام فی جواز موافقة بعض المسائل للعرف وانما الکلام فی ان الاطلاقات العرفیة لا تصلح ان یحتج بہا علی صحة ما یقضی
بالبدیہة والبرہان علیہ بالبطلان کما فیما نحن فیہ فان البدیہة والبرہان قاضیان بانہ لا ینعقد کلام تام بدون النسبة
التامة الخبریة سواء قیل بالنسبة التقییدیة المسماة بنسبة بین بین او لم یقل بہا فلا مساغ للاحتجاج علی خلاف ذلک
بان العجم لا یذکرون النسبة الخبریة حیث یقولون زید ہست ہذا تمام الکلام من قبل المحقق علی ما اورد علیہ الغیاث
المنصور ولنزد بیانا یزید ما قال المحقق وضوحا وما قال معاصرہ فضوحا فنقول ذہب القدماء الی ان التصور والتصدیق
متباینان حقیقة وان التصور متعلق بما یتعلق بہ التصدیق وان القضیة ایة قضیة کانت مرکبة من ثلثة اجزاء الموضوع والمحمول
والنسبة الحاکیة التامة الخبریة وذہب المتاخرون الی ان التصور والتصدیق متحدان حقیقة مختلفان متعلقا وان فی
کل قضیة نسبتین احدہما نسبة تقییدیة ہی متعلق التصورات کالشک والوہم والاخری نسبة تامة خبریة ہی وقوع النسبة
التقییدیة او لا وقوعہا وہی متعلق التصدیق ولذا یفسرون التصدیق بادراک ان النسبة واقعة او لیست بواقعة فما
ذہب الیہ صدر المعاصر للمحقق من نفی الرابطة سوی النسبة بین بین عن الہلیات البسیطة واثباتہا فی الہلیات المرکبة
لا یستقیم علی المذہبین اما علی مذہب القدماء فلانہم لا یقولون بالنسبة بین بین فی قضیة ما اصلا فالقول بوجودہا فقط
فی الہلیة البسیطة او بوجودہا مع نسبة اخری فی الہلیة المرکبة لا یستقیم علی مذہبہم واما علی مذہب المتاخرین فلانہم یقولون بتغایر
متعلقی التصور والتصدیق فلا بد من ان یکون فی الہلیة البسیطة عندہم نسبتان احدہما متعلق التصور والاخری متعلق
التصدیق فلا یستقیم نفی الرابطة الاخری عن الہلیة البسیطة علی رأیہم وایضا المتاخرون القائلون بالنسبة التقییدیة قائلون
بان النسبة التقییدیة ما لم یعتبر معہا الوقوع واللاوقوع لا تکون رابطة وانما تکون رابطة مع اعتبار الوقوع واللاوقوع معہا قال العلامة
الرازی فی شرح المطالع ان المصنف رح لم یسم اللفظ الدال علی مطلق النسبة رابطة بل الدال علی نسبة تربط المحمول بالموضوع
والنسبة ما لم یعتبر معہا الوقوع او اللاوقوع لم تکن رابطة وقال فی شرح الشمسیة ان النسبة ما لم یعتبر معہا الوقوع او
اللاوقوع لم تکن رابطة ولا حاجة الی الدلالة علی النسبة التی ہی مورد الایجاب والسلب فان اللفظ الدال علی وقوع النسبة
دال علی النسبة ایضا انتہی وعلی ما توہمہ الصدر لا یکون الہلیة البسیطة مشتملة علی رابطة اذ لا یعتبر فیہا عندہ الوقوع و
اللاوقوع مع النسبة التقییدیة المسماة بنسبة بین بین وانما المعتبر فیہا نفس النسبة بین بین فقط وہی ما لم یعتبر معہا
الوقوع واللاوقوع لیست رابطة فلا یکون بین حاشیتی الہلیة البسیطة علی رأیہ ارتباط فلا تکون کلاما تاما فضلا عن ان
تکون ہلیة بسیطة ثم ان المحقق تکلم علیہ بعد تسلیم النسبة بین بین تنزلا الی رأیہ وقال ان النسبة بین بین ما لم یعتبر معہا

الایجاب والسلب لا تصلح لان یتعلق الاذعان وینعقد بہا القضیۃ سواء کان المحمول ہو الموجود او غیرہ فلا یرد علیہ ان القضیۃ
عند التحقیق وعند المحقق مرکبۃ من ثلثۃ اجزاء الطرفین والنسبۃ التامۃ الحاکیۃ ای کون الموضوع محمولا وہی التی یعبر عنہا
بالاتحاد وسلبہ وبثبوت المحمول للموضوع وسلبہ عنہ لان ہناک اتحادا ہو مورد الایجاب والسلب کما یدل علیہ کلام المحقق
وذلک لان المحقق لم یبن کلامہ علی ما ہو المحقق عندہ وانما تکلم بعد تسلیم النسبۃ بین بین تنزلا الی رای معاصرہ لیکون
ابکت لہ وصرح فی الزامہ الافاحق عندہ ان القضیۃ مطلقا ہلیۃ بسیطۃ کانت او ہلیۃ مرکبۃ مرکبۃ من ثلثۃ اجزاء الطرفین
والنسبۃ التامۃ الحاکیۃ التی یعبر عنہا بثبوت المحمول للموضوع او سلبہ ای کون الموضوع محمولا او سلبہ ہذا حق ولیس مقصود
المحقق ان ما یحکی عنہ فی کل قضیۃ ہلیۃ بسیطۃ کانت او ہلیۃ مرکبۃ ہو ثبوت المحمول للموضوع او سلبہ عنہ فان کلامہ فی
مرتبۃ الحکایۃ وما نقلنا عنہ نص علی ما ذکرنا والعجب ان صاحب الافق المبین شنع علی المحقق تشنیعا بلیغا فقال بلغنی
مذاہب عجیبۃ فی مسائل فلسفیۃ قد نبغت من شرذمۃ من المتفلسفۃ والمقلدۃ فی ہذہ السنین المتاخرۃ ولیس لہا ابتناء علی
ما قد کان یسلک فی عصور المعلمین والرؤساء ومن تلک المذاہب العجیبۃ ما یظن ان مفاد العقد مطلقا ہو ثبوت المحمول
للموضوع او سلبہ عنہ ویستوی فی ذلک الہلیۃ البسیطۃ والہلیۃ المرکبۃ مع ما یذعن للحکماء المحصلین فیما یحکمون بان الوجود المطلق
المصدری نفس الموجودیۃ المصدریۃ الانتزاعیۃ ومطابق الحکم بہ نفس ذات الماہیۃ الواقعۃ فی ظرف الوجود لا الماہیۃ الواقعۃ مع
مفہوم ما غیرہا انضمامی او انتزاعی وینکر علی السفہاء المہوشین حیث یزعمون ان الوجود ہو ما بہ الحصول لا نفس الحصول
واذ لم یحصل ما تلوناہ علیک حسب ان ذلک الفرق یستلزم اسقاط النسبۃ الحکمیۃ عن عقود الہلیات البسیطۃ بما ہی عقود
ولا یستصحہ احد فکل عقد عند قدماء الفلاسفۃ مؤلف من اجزاء ثلثۃ الحاشیتین والنسبۃ الایجابیۃ او السلبیۃ وعند متفلسفۃ المتاخرین
من اربعۃ اجزاء بناء علی اختراعہم النسبۃ التی ہی مورد الحکم بزعمہم وکانک قد عرفت انہ زیغ فاضح فالمسقط فی الاعتبار ہو الوجود
والعدم الرابط اعنی النسبۃ المضمنۃ فی احدی الحاشیتین وہی وراء النسبۃ الحکمیۃ الرابطۃ بینہما واجزاء القضیۃ ہی الحاشیتان
والنسبۃ الرابطۃ بینہما وانما الافتراق بحسب بساطۃ الاجزاء جمیعا فی البسیطۃ وتألف احدہا فی المرکبۃ وبحسب ما یؤول الیہ مفاد العقدین
انتہی وانت تعلم انہ ان ارید بمفاد العقد مرتبۃ الحکایۃ الذہنیۃ فلا شک فی ان مفاد العقد بہذا المعنی مشتمل علی النسبۃ الایجابیۃ
او السلبیۃ سواء کان العقد ہلیۃ بسیطۃ او ہلیۃ مرکبۃ فمفاد العقد مطلقا بہذا المعنی ہو ثبوت المحمول للموضوع او سلبہ عنہ سواء کان
المحمول ہو الموجود او غیرہ فان کل عقد کلام تام خبری لا بد فیہ من نسبۃ تامۃ خبریۃ والنسبۃ التامۃ الخبریۃ یعبر عنہا
بثبوت المحمول للموضوع او سلبہ عنہ وہی النسبۃ الرابطۃ بین الموضوع والمحمول التی عدہا القائل ایضا من اجزاء القضیۃ
فای شناعۃ فیما ظنہ المحقق من ان مفاد العقد مطلقا ہو ثبوت المحمول للموضوع او سلبہ عنہ وانہ یستوی فی ذلک الہلیۃ البسیطۃ

والمركبة ولا ينافي هذا القول الاذعان بان الوجود هو نفس الموجودية المصدرية فان مفهوم الموجود مفهوم مستقل يحمل محمولا في الهلية البسيطة وكل مفهوم
يحمل محمولا في اية قضية كانت لا بد ان يرتبط بينه وبين الموضوع نسبة تامة خبرية ايجابية او سلبية حتى ينعقد القضية الموجبة او السالبة والنسبة
التامة الخبرية هي المعبرة عنها بثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه ولا فرق في ذلك بين الهلية البسيطة وبين الهلية المركبة والفرق بين
الهليتين باشتمال الهلية المركبة على ثبوت المحمول للموضوع اي النسبة التامة الخبرية وعدم اشتمال الهلية البسيطة على ثبوت المحمول للموضوع
اي النسبة التامة الخبرية ليستلزم اسقاط النسبة الحكمية اي النسبة التامة الخبرية عن عقود الهليات البسيطة كما زعمه الصدر المعاصر للمحقق مستدلا
بان العجم يقولون في ترجمة زيد موجود زيد هست ولا يقولون زيد هست ست فليس ما ذكره المحقق زيغا فضلا عن ان يكون زيغا
فاضحا واما اعتبار الوجود والعدم الرابطي اي النسبة المضمنة في احدى الحاشيتين في الهلية المركبة واسقاطه عن الاعتبار في الهلية البسيطة
فمع كونه زيغا فاضحا كما سيلوح انشاء الله العزيز عنقريب من انه لا فرق بين الهليتين وان تخيل النسبة المضمنة في احدى الحاشيتين في
الهلية المركبة ناش من فساد الطباع لا يضر هذا المحقق اذ مراده ان العقد مطلقا سواء كان هليا بسيطا او مركبا يشتمل على ثبوت المحمول للموضوع
وسلبه عنه اي النسبة التامة الخبرية التي يعبر عنها بالفارسية بهست ونيست وبالهندية به ہے ونہیں على خلاف ما توهمه معاصره من عدم
اشتمال الهلية البسيطة عليها مستدلا بقول العجم زيد هست وزيد نيست وزيد ہے وزيد نہیں ولا يلزم من عدم اشتمال الهلية البسيطة على النسبة
المضمنة في احدى الحاشيتين عدم اشتمالها على النسبة التامة الخبرية حتى يضر المحقق وينفع معاصره وان اريد بمفاد العقد مرتبة المصداق
المحكي عنه المتحقق في الواقع فليس كلام المحقق فيه والنزاع بينه وبين معاصره انما هو في مرتبة الحكاية الذهنية واستدلال معاصره بقول
العجم انما هو في مرتبة الحكاية فانهم لا يذكرون النسبة الرابطة الخبرية مع المحمول في الحكاية الهلية البسيطة ثم القول بعدم اعتبار الوجود الرابط
والعدم الرابط اي النسبة المضمنة في احدى الحاشيتين في الهلية البسيطة مع اعتباره في احدى الحاشيتين في
الهلية المركبة مع القول بكون الوجود عارضا في نفس الامر للماهية لا يصح كما سيتلى عليك انشاء الله تعالى
هذا واعلم ان الصدر المعاصر للمحقق جوز الحمل الاولي بان يعني به ان الموضوع هو بعينه المحمول على ان يتكرر ادراك شيء واحد بتكرار الالتفات
اليه دون تكثر في المدرك والملتفت اليه اصلا ولو بالاعتبار والمحقق ابطل تجويزه ببيان ليس هذا المقام ذكره ثم شنع على معاصره بانه مع ذلك
التجويز قائل بان القضية التي محمولها الوجود لا تحتاج الى الرابطة فاذا حمل مفهوم الموجود على نفسه لم يكن هذه القضية الا مفهوما واحدا بتكرر
الالتفات اليه ولا تحتاج الى الرابطة فيتحقق قضية احادية ومفاسد اللازم لا تخفى ولا تحصى فاجاب عنه الصدر بان الرابطة التي لا يحتاج اليها
الهلية البسيطة هو الوجود او العدم المعتبر بين الموضوع او المحمول في الهلية المركبة لا النسبة الحكمية المسماة بين بين فانها معتبرة في جميع القضايا
فلا يلزم من انتفائها انتفاء النسبة الحكمية ولا يلزم انحصار اجزاء القضية في شيء واحد فتعقب عليه المحقق بان مذهب القدماء ان اجزاء القضية ثلثة
الطرفان والنسبة التامة الخبرية ومذهب المتاخرين انها اربعة الطرفان والنسبة التقييدية المسماة عندهم بالنسبة الحكمية ووقوعها او لا وقوعها

المسمى عندهم بالنسبة التامة الخبرية فعلى ما ذهب اليه من تجويز هذا الحمل وعدم اشتمال الهلية البسيطة على النسبة التامة الخبرية يلزم ان يكون قولك
الموجود موجود قضية بسيطة احادية على مذهب القدماء وثنائية على مذهب المتاخرين اذ لا تغاير بين موضوعها ومحمولها وليس فيها نسبة تامة
خبرية على زعمه والبطلان اللازم اظهر من ان يخفى على احد اعترض على المحقق صاحب الافق المبين في حواشيه فان قيل قولنا الموجود موجود يصح ان يعنى
به حمل الشيء اي مفهوم الموجود على نفسه وحينئذ لا يكون هليا بسيطا ويصح ان يعنى به ان ذلك المفهوم موجود على الاطلاق اي متحقق في نفسه
وح لا يكون حملا للشيء على نفسه وبالجملة الهليات البسيطة لا تكون الا من اقسام الحمل الشائع الصناعي الذي هو قسيم الحمل الاولي والحمل الذاتي
فشيء من ذينك الحملين ليس من عقود الهليات البسيطة انتهى ملخصا وهذا الاعتراض بظاهره وارد على المحقق اذ المتبادر من كلامه انه لم
يفرق بين قولنا الموجود موجود اذا اريد به الحمل الاولي وبين قولنا الموجود موجود اذا عقد هليا بسيطا فالزم على معاصره بقوله بعدم اشتمال
الهلية البسيطة على الرابطة ان لا يكون قولنا الموجود موجود اذا اريد به الحمل الاولي مشتملا على الرابطة مع عدم التغاير بين محموله وموضوعه على رأيه
فالزم عليه ان يكون هذه القضية على رأيه بسيطة احادية وقد غفل المحقق عن ان هذه القضية على تقدير ارادة الحمل الاولي هي مركبة مشتملة على
الرابطة عند الصدر وعلى تقدير عقدها هلية بسيطة موضوعها ومحمولها متغايران والحمل فيها حمل شائع عرضي وليس فيه حمل الشيء على نفسه اي
حمل اولي وقد غفل معاصره ايضا من هذا الفرق فاستخلص من لزوم ما الزم المحقق بارتكاب تحقق النسبة بين امرين في هذه القضية حتى لا يلزم
تمام هذه القضية بمفهوم واحد هو الموضوع والمحمول بلا تغاير الا ان يقال انه اجاب تنزلا ثم قال صاحب الافق المبين معترضا على المحقق
اما ما ظن بعض المقلدين ممن قد يسير مع المحققين انه يلزم من ذلك اي من تجويز صحة الحمل الاولي من دون اعتبار تكثر وتغاير بين الموضوع
والمحمول ان يكون اجزاء القضية اثنين اذ لا تعدد في المفهوم بل في الادراك فقط وذلك اذا قيل بالمشهور بين المحدثين من ان مفاد القضية
مطلقا هو ثبوت شيء لشيء او سلبه عنه واما اذا قيل بالفرق بين الهليات البسيطة والهليات المركبة بان المفاد في الهليات البسيطة هو تجوهر
موضوعه وتحققه في نفسه او ليسيته وبطلانه في نفسه لا ثبوت مفهوم ما له او سلبه عنه وفي الهلية المركبة هو ثبوت مفهوم ما للموضوع او سلبه عنه فالهلية
البسيطة اعني القضية التي محمولها الوجود لا تحتاج الى الرابطة فاذا حمل مفهوم الموجود على نفسه لزم ان لا يكون للقضية الا مفهوم واحد التعلق
به ادراكان اذ مفهوم الموضوع والمحمول عند ذلك المتوهم اي الصدر المعاصر للمحقق واحد والنسبة لا احتياج اليها ههنا فتحصل القضية البسيطة الاحادية
فلا يصح تفسيرها بالقول ففيه من الخبط والتلبيس ما ليس يغتفر من اهل التحصيل والمتقشر عن قشر الغلط والتدليس هو ان بين عقود الهليات البسيطة
وبين عقود الهليات المركبة فرقا من وجهين احدهما بحسب المحكي عنه بالعقد والآخر بحسب نفس العقد وهو الحكاية اما الفرق بحسب المحكي عنه فهو ان
مفاد العقد وهو ما يحكي عنه في الهليات البسيطة هو نفس تقرر الموضوع ووجوده او ليسيته وبطلانه في نفسه وفي الهلية المركبة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه
عنه واما نفس العقد بما هو عقد فمطلقا اي سواء كان هليا بسيطا او هليا مركبا مشتمل على الموضوع والمحمول والنسبة واما الفرق بحسب الحكاية اي بحسب
نفس العقد فهو ان كلا من اجزاء العقد في الهليات البسيطة بسيط واما في الهلية المركبة فاحد الاجزاء اي اما الموضوع واما المحمول في الحقيقة متالف

من نفس مفهومہ من الوجود او العدم الرابط وہو غیر النسبۃ الرابطۃ فقولنا الفلک متحرک فی قوۃ قولنا الفلک موجود متحرکا بخلاف قولنا الفلک موجود مثلا والعقد فی حمل الشئی علی نفسہ بل مرکب من الہلیات البسیطۃ فقولنا الوجود وجود مثلا من عقود الہلیات المرکبۃ والذی ہو من عقود الہلیات البسیطۃ ہو قولنا الوجود موجود مثلا فاذن علیک ان تعد وجوہ الخبط فی ذلک الظن علی التفصیل عدا انتہی ولعل من وجوہ الخبط التی لم بعدہا علی التفصیل عدم الفرق بین قولنا الموجود موجود اذا ارید بہ الحمل الاولی وبین ہذا القول اذا عقد ہلیۃ بسیطۃ وظن کون کل قضیۃ محمولہا الموجود ہلیۃ بسیطۃ ومنہا ان المحقق ظن انہ علی مذہب القدماء ہو الفرق بین الہلیات البسیطۃ والہلیات المرکبۃ بان المفاد فی الہلیات البسیطۃ ہو تجوہر الموضوع وتحققہ فی نفسہ ولیسیتہ وبطلانہ فی نفسہ فی الہلیۃ المرکبۃ ثبوت المحمول للموضوع وسلبہ عنہ لاتحتاج الہلیۃ البسیطۃ الی الرابطۃ فیلزم علی تجویز عدم التغایر بین الموضوع والمحمول فی الحمل الاولی ان لا یکون القضیۃ القائلۃ الموجود موجود الا مفہوما واحدا تعلق بہ ادراکان فتحصل القضیۃ البسیطۃ الاحادیۃ فلا یصح تفسیرہا بالقول اذ القول ہو المرکب ہذا الظن خبط اذ لا یلزم من کون مفاد الہلیۃ البسیطۃ ہو تجوہر الموضوع وتحققہ فی نفسہ ولیسیتہ وبطلانہ فی نفسہ ان لا یحتاج الہلیۃ البسیطۃ الی الرابطۃ غایۃ الامر انہا لا تحتاج الی الوجود والعدم الرابط وہو غیر النسبۃ الرابطۃ فنفس العقد مطلقا سواء کان ہلیا بسیطا او ہلیا مرکبا یشتمل علی الموضوع والمحمول والنسبۃ ومنہا ان المحقق زعم انہ اذ قیل بالمشہور بین المحدثین من ان مفاد القضیۃ مطلقا ہو ثبوت شئی لشئی او سلبہ عنہ یکون اجزاء القضیۃ القائلۃ الموجود موجود علی تقدیر تجویز الحمل الاولی من دون اعتبار تغایر بین الموضوع والمحمول اثنین وہذا خبط اذ النسبۃ التامۃ معتبرۃ فی کل عقد فیکون فی ہذہ القضیۃ نسبتان سوی الموضوع والمحمول عند المحدثین فلا یکون اجزاء القضیۃ اثنین علی رای المحدثین ہذا خلاصۃ ما اعترض بہ صاحب الافق المبین علی المحقق ونحن نقول ان صاحب الافق المبین لم یقصر فی التقول علی المحقق فان المحقق قال اولا اعتراضا علی تجویز الحمل الاولی من دون تکثر وتغایر بین الموضوع والمحمول بعد ابطال تجویزہ المذکور بوجوہ اخر بہذہ العبارۃ ثم یلزم ان یکون اجزاء القضیۃ اثنین اذ لا تعدد ہہنا فی المفہوم بل فی الادراک فقط علی ان بعض من تیوہم ذلک قائل بان القضیۃ التی محمولہا الوجود لا تحتاج الی الرابطۃ فاذا حمل مفہوم الوجود علی نفسہ لم یکن ہذہ القضیۃ الا مفہوما واحدا تعلق بہ ادراکان اذ الموضوع والمحمول عندہ مفہوم واحد ومعنی الرابطۃ لا یحتاج الیہ ہہنا فیحصل القضیۃ البسیطۃ الاحادیۃ فلا یصح تفسیرہا بالقول الی غیر ذلک من المفاسد انتہی بالفاظہ فاجاب عنہ معاصرہ بان الرابطۃ التی ذہب القائل بان الہلیۃ البسیطۃ غیر محتاج الیہا ہو الوجود او العدم المعتبر بین الموضوع والمحمول فی الہلیۃ المرکبۃ فقط لا النسبۃ الحکمیۃ المسماۃ بین بین فانہا معتبرۃ فی جمیع القضایا فلا یلزم من انتفائہا انتفاء النسبۃ الحکمیۃ ولا یلزم انحصار اجزاء القضیۃ فی شئی واحد انتہی فعاد المحقق وقال لا یذہب علیک ان الظاہر الذی ذہب الیہ القدماء ان اجزاء القضیۃ ثلثۃ الطرفان والنسبۃ التامۃ الخبریۃ وادراک ہذہ النسبۃ علی جہۃ الاذعان ہو التصدیق ولیس ہنا لک امر آخر اثبتہ المتاخرون وسموہ نسبۃ حکمیۃ فعلی ما ذہب الیہ ہذا القائل یلزم ان یکون الموجود موجود قضیۃ بسیطۃ علی مذہب القدماء بسبب ما ذکرنا مبنی علی ذلک وعلی مذہب المتاخرین یکون اجزاء القضیۃ اثنین فقط لان اجزاء القضیۃ ہی المدرکات ولا شک ان المدرک لا یتعدد بتعدد الالتفات وہذا ایضا خلف

فانهم صرحوا بان اجزاء القضية المعقولة اربعة كما ان اجزاءها عند القدماء ثلثة انتهى بالفاظه وبالجملة فحاصل كلام المحقق انه يلزم على ما ذهب اليه
معاصره من تجويز هذا النحو من الحمل وعدم احتياج القضية التي محمولها الموجود الى النسبة التامة الخبرية ان يكون قولك الموجود موجود اذا اريد به
الحمل الاولى قضية بسيطة على مذهب القدماء وقضية ذات جزئين على مذهب المتاخرين واما ما نقله هذا القائل من المحقق من لزوم كون اجزاء
هذه القضية اثنين اذ قيل بالمشهور بين المحدثين من ان مفاد القضية مطلقا هو ثبوت شئ لشئ او سلبه عنه وكون هذه القضية بسيطة اي
مفهوما واحدا على تقدير الفرق بين الهليات البسيطة والهليات المركبة بان المفاد في الهليات البسيطة هو تجوهر الموضوع وتحققه في نفسه
او ليسيته وبطلانه في نفسه وفي الهليات المركبة ثبوت مفهوم بالموضوع او سلبه عنه لعدم احتياج الهلية البسيطة اي القضية التي محمولها الوجود
الى الرابطة على تقدير هذا الفرق فافتراء على المحقق ليس في كلامه منه عين ولا اثر بل مفاد القضية مطلقا اي مفهوم الحكاية الذهنية على
مذهب القدماء عند المحقق هو ثبوت شئ لشئ او سلبه عنه اي النسبة التامة الخبرية الايجابية او السلبية ومفاد القضية مطلقا بهذا المعنى على
مذهب المتاخرين عند المحقق هو وقوع ثبوت شئ لشئ اي وقوع النسبة الحكمية التقييدية او لا وقوعها ولا فرق عند المحقق بين مذهب القدماء
وبين مذهب المتاخرين الا بان القدماء قائلون بتثليث اجزاء القضية مطلقا والمتاخرون قائلون بتربيعها فهم قائلون بنسبتين احدهما
التقييدية والاخرى تامة خبرية هي وقوع النسبة التقييدية او لا وقوعها والقدماء لا يقولون بنسبتين وانما يقولون بنسبة واحدة تامة خبرية هي
كون شئ شيئا او سلبه ويعبرون عنها بثبوت شئ لشئ او سلبه عنه ولا يذهبون الى الفرق بين الهلية البسيطة والهلية المركبة في نحو
الحكاية اصلا فيقولون بان اجزاء كل قضية هلية بسيطة كانت او مركبة ثلثة ومذهب القدماء هو مختار المحقق فهو لا يقول بعدم احتياج
القضية التي محمولها الموجود الى الرابطة لكنه الزم معاصر القائل بعدم اشتمال الهلية البسيطة على النسبة التامة الخبرية المستدل على ذلك
بقول العجم بانه على تقدير تجويز الحمل الاولي بلا اعتبار تغاير بين الموضوع والمحمول على رايه تحقق القضية الاحادية فيما اذا حمل الموجود على نفسه
ولما اجاب معاصره باشتمال تلك القضية على النسبة الحكمية المسماة بين بين رد جوابه بان الالزام المذكور عليه مبني على مذهب المنافين
للنسبة بين بين والزمه حصر اجزاء القضية المعقولة المذكورة في اثنين هما الموجود ونسبة بين بين لو بني على مذهب المتاخرين ثم هذا القائل
اختلق بهتانا ونسب الفرق الذي اخترعه الى القدماء والمحقق وتقول على المحقق القول بعدم احتياج القضية التي محمولها الوجود الى الرابطة
بناء على ذلك الفرق فسبحان الله هذا بهتان عظيم لا يغتفر مثله من ذي قلب سليم فراح الباطل وسقط ما افتراه هذا القائل واتضح تلبيسه وافتضح
تدليسه بقي ان المحقق لم يفرق بين القضية القائلة الموجود موجود اذا عقدت هلية بسيطة وبينها اذا اريد بها الحمل الاولي اذ الزم معاصره
القول بكونها بسيطة احادية لذهابه الى عدم احتياج الهلية البسيطة الى الرابطة متمسكا بقول العجم والى عدم تغاير الموضوع والمحمول في
هذا النحو من الحمل الاولي فان هذا الالزام منه يدل على انه ظن هذه القضية اذا اريد بها الحمل الاولي هلية بسيطة وليس الامر كذلك هذا بحسب
النظر الجليل واما النظر الدقيق فيحكم بان هذا الالزام من المحقق ليس منشاؤه عدم فرقه بين هذه القضية اذا عقدت هلية بسيطة وبينها

اذا ارید بہا الحمل الاولی بل منشاؤہ ان المحمول فی ہذہ القضیۃ علی التقدیرین ای سواء عقدت ہلیۃ بسیطۃ او مرکبۃ ارید بہا الحمل الاولی ہو مفہوم الموجود فاما ان یکون مفہوم الموجود متضمنا للربط بحیث لا یحتاج القضیۃ التی حمل ذلک المفہوم فیہا محمولا الی النسبۃ الرابطۃ التامۃ الخبریۃ فیکون ہذہ القضیۃ اذا عقدت ہلیۃ مرکبۃ وارید بہا الحمل الاولی ایضا غیر محتاجۃ الی رابطۃ وراء ما تضمنہ محمولہا واذ موضوعہا و محمولہا واحد علی تقدیر تجویز ہذا النحو من الحمل الاولی فیکون ہذہ القضیۃ بسیطۃ احادیۃ علی ہذا التقدیر والتجویز لیست ہی الا مفہوما واحدا ہو الموضوع وہو بعینہ المحمول بلا تغایر او لا یکون مفہوم الموجود متضمنا للربط ویحتاج القضیۃ مع کون ہذا المفہوم فیہا محمولا الی رابطۃ بین الموضوع والمحمول ہی النسبۃ التامۃ الخبریۃ فیکون ہذہ القضیۃ اذا عقدت ہلیۃ بسیطۃ ایضا محتاجۃ الی النسبۃ التامۃ الخبریۃ فیبطل ما ذہب الیہ الصدر المعاصر للمحقق من عدم اشتمال الہلیۃ البسیطۃ علی النسبۃ التامۃ الخبریۃ متمسکا بقول العجم اذ قد تبین ان نفس مفہوم ہذا المحمول لا یغنی العقد عن النسبۃ الرابطۃ التامۃ الخبریۃ فلا بد فی انعقاد القضیۃ حیثما جعل الموجود فیہا محمولا من نسبۃ رابطۃ تامۃ خبریۃ سواء کانت ہلیۃ بسیطۃ او ہلیۃ مرکبۃ بان یکون الحمل فیہا اولیا وبما ذکر سقط ما توہمہ الصدر الشیرازی فی حاشیۃ شرح حکمۃ الاشراق من ان الوجود قد یکون محمولا وقد یکون رابطۃ ویسمی القضیۃ التی حمل فیہا الوجود ہلیۃ بسیطۃ ویسمی غیرہا ہلیۃ مرکبۃ وانما سمیت الاولی بسیطۃ لان الوجود بذاتہ یتحد ویرتبط بالشیء کالمہیۃ الموضوعۃ لہ غیر الوجود کالکتابۃ ونحوہا اذا ارتبط بالشیء فلا یرتبط بہ الا بوجود زائد علیہ فقولنا زید موجود انما مصداقہ ومفادہ وجود زید لا وجود الوجود لزید فلذلک یکون القضیۃ ذات جزئین واما قولنا زید کاتب فمصداقہ ومفادہ وجود الکتابۃ لزید فیکون اجزاؤہ وجود زید ووجود کتابۃ ووجودہا لزید والذی ذکرنا لا ینافی کلام القوم ان القضیۃ المعقولۃ لا بد وان تلتئم من اجزاء ثلثۃ الموضوع والمحمول مع الرابطۃ فان ہذہ المعانی الثلثۃ کلہا حاصلۃ فی الہلیۃ البسیطۃ لکن علی وجہ یکون الرابطۃ فیہا عین المحمول بمعنی ان المحمول محمول ورابطۃ معا لانہ بنفسہ مرتبط مع غیرہ الذی ہو موضوعہ ہذا ایضا یدل علی ان للوجود صورۃ فی الاعیان بہا یرتبط الاشیاء بعضہا ببعض کالمحمولات الذاتیۃ او العرضیۃ بموضوعاتہا فقد ظہر مما ذکرنا ان القضیۃ المعقولۃ ایضا قد تکون ثلاثیۃ وقد تکون ثنائیۃ کالقضیۃ الملفوظۃ انتہی وجہ السقوط ان مفہوم الموجود لو کان بنفسہ رابطۃ لکان رابطۃ حیث یحمل ذلک المفہوم علی نفسہ حملا اولیا ایضا فلا یکون الہلیۃ المرکبۃ ایضا معقولۃ ثنائیۃ وہو خلاف رایہ ایضا ثم ما توہم من کون ہذا المحمول بنفسہ رابطۃ لیس معقولا اصلا لان ہذا المفہوم اما مفہوم مستقل فلا یکون رابطۃ ضرورۃ ان المعنی الرابطی مفہوم لا یلحظ استقلالا او مفہوم غیر مستقل فلا یکون محمولا اذ لا بد فی العقد من ملاحظۃ المحمول استقلالا ولحاظ مفہوم واحد فی آن واحد وزمان واحد بالاستقلال وعدم الاستقلال لیس معقولا اصلا واما ما ذکر من ان الوجود یرتبط بنفسہ بموضوعہ بخلاف غیرہ فمع انہ لا یعقل ارتباط مفہوم بمفہوم آخر یعقد منہا قضیۃ من دون ان یلحظ بینہما نسبۃ رابطۃ لا یجدیہ شیئا لان الوجود معنی وارتباطہ بنفسہ بموضوعہ معنی آخر فلا یکون القضیۃ منعقدۃ بلا نسبۃ رابطۃ واما ما ذکر من الفرق بین مصداق الہلیۃ البسیطۃ ومصداق الہلیۃ المرکبۃ فلا یوجب اسقاط

النسبة الرابطة الحاكية من الهلية البسيطة في مرتبة الحكاية وكلام القوم صريح في انه لابد في كل قضية معقولة من اجزاء ثلثة جزئين مستقلين بالمفهومية وجزء غير مستقل ملحوظ بين الطرفين مرآة لملاحظة حالهما ولاريب في انه مناف لما توهم حصول هذه المعاني الثلثة في الهلية البسيطة بان يكون المحمول محمولا والرابطة معا لايجوزه فطرة غير مؤفة وكون الوجود صورة في الاعيان باطل ببيانات قد ذكرنا نبذا منها فيما سبق ولو كان للوجود صورة في الاعيان وراء نفس المهية الموجودة في الاعيان لكان بالضرورة بين المهية وبين الوجود ارتباط مغاير للطرفين مفهوما وكان ذلك الارتباط هو مفاد القضية القائلة المهية موجودة فيبطل جل ما ذكره وبهذا ظهر ان من ذهب الى كون الوجود زائدا على المهية الممكنة عارضا لها في نفس الامر لا محيص له من القول بان مصداق الهلية البسيطة هو الارتباط الذي هو بين المهية وبين الوجود في نفس الامر كما ان مصداق الهليات المركبة التي محمولاتها صفات زائدة على موصوفاتها كذلك ثم ان ما زعمه الصدر الشيرازي من عدم اشتمال الهلية البسيطة على النسبة التامة الخبرية وما زعمه الصدر الشيرازي من كون محمولها محمولا والرابطة معا مع بطلان كليهما بما عرفت مفصلا باطل بوجوه اخر منها ان هذين القائلين زعما ان الهلية البسيطة ليس فيها نسبة تامة خبرية سوى المحمول وان الهليات المركبة مطلقا مشتملة عليها وهذا الزعم متهافت لان قولنا الكاتب موجود مثلا قضية موجبة هلية بسيطة منعكسة بالعكس المستقيم الى قضية موجبة هلية مركبة هي قولنا الموجود كاتب والعكس المستقيم عبارة عن تبديل طرفي القضية مع بقاء الكيف كما لا يخفى على من طالع مختصرات المنطق فهذه القضية التي هي عكس الهلية البسيطة اما مشتملة على نسبة تامة خبرية مغايرة للحاشيتين فلا يكون العكس المستقيم عبارة عن مجرد تبديل طرفي القضية مع بقاء الكيف بل يكون عكس هلية بسيطة عبارة عن تبديل الحاشيتين مع ان زاد في العكس جزء آخر لم يكن في الاصل وهي النسبة التامة الخبرية ويكون عكس بعض الهليات المركبة كقولنا الموجود كاتب عبارة عن تبديل الحاشيتين مع ان ينقص من الاصل جزء وهي النسبة التامة الخبرية وهذا اجزاف سخيف جدا او غير مشتملة عليها فيبطل ما زعما من اشتمال الهليات المركبة كلها على النسبة التامة الخبرية المغايرة للحاشيتين ومنها ان القوم كلهم اجمعوا على ان الكلمات الوجودية اعني كان الناقصة واخواتها والروابط الزمانية وانها بموادها تدل على النسبة الرابطة وبهيأتها تدل على الزمان والفهم السليم شاهد على ذلك فقولنا زيد كان موجودا وزيد يكون موجودا وزيد سيكون موجودا قضايا هليات بسيطة فلفظة كان ويكون وسيكون اما دالة على النسبة الرابطة التامة الخبرية بموادها كما انها دالة على الازمنة بهيأتها فيبطل ما ذهب اليه الصدر من عدم اشتمال الهلية البسيطة على النسبة التامة الخبرية ويلزم على الصدر ان يكون كل من تلك القضايا الهليات البسيطة مشتملا على النسبتين تامتين خبريتين احديهما الموجود المحمول الذي هو الرابطة ايضا على رايه والاخرى الرابطة الزمانية والتزام اشتمال قضية واحدة على نسبتين تامتين خبريتين مما لا يجترئ عليه احد او غير دالة على النسبة التامة الخبرية بموادها وانما هي دالة على الزمان فقط وهذا باطل بالبديهة والاجماع ومنها ان الصدر المعاصر للمحقق الدواني قائل باشتمال الهلية البسيطة على نسبة واحدة هي نسبة بين بين ولا يقول باشتمالها على نسبة تامة خبرية وهذا لا يستقيم على مذهب اصلا اما على مذهب القدماء فلانهم لا يقولون بنسبة بين بين اصلا واما على مذهب المتأخرين

فلانهم قائلون بنسبتين في كل قضية احدهما متعلق التصور والاخرى متعلق التصديق والصدر قائل باشتمالها على نسبة واحدة هي نفس المحمول وهذا ايضا لا يستقيم على مذهب ما اما على مذهب القدماء فلانهم لا يقولون بان متعلق التصديق في قضية ما هو المحمول واما على مذهب المتاخرين فلانهم لا يقولون باتحاد متعلق التصور والتصديق وعلى مذهب هذا القائل المجيد من القول باتحاد متعلقهما ثم انه يلزم على ما ذهب اليه الصدر ان لا يصح عكس الهلية البسيطة الموجبة لان محمولها رابطة غير مستقلة لا تصلح ان تجعل محكوما عليها وان لا ينتج الشكل الاول فيما اذا قلنا مثلا زيد موجود وكل موجود متشخص فان المحمول في الصغرى رابطة غير مستقلة والموضوع في الكبرى مفهوم مستقل وليس الرابطة غير مستقلة فلم يتكرر الاوسط فلا وجه للانتاج وبالجملة ففساد هذين الرائين اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى فقد تحقق ان الهليات البسيطة والهليات المركبة متساوية في مرتبة الحكاية في الاشتمال على الوجود الرابطي والعدم الرابطي بمعنى النسبة التامة الخبرية الايجابية او السلبية بقي الكلام في المحكي عنه للقضيتين فمحصل المحاكمة التي ذكرها الشارح في الحاشية اجمالا انا قلنا عن استاذه ان الهلية البسيطة الموجبة كقولنا زيد موجود مشتملة على الوجود الرابطي والهلية البسيطة السالبة مشتملة على العدم الرابطي اي النسبة الرابطة التامة الخبرية الايجابية والسلبية في مرتبة الحكاية وغير مشتملة عليها في مرتبة المحكي عنه اي وجود الشيء في نفسه وعدمه كذلك فمن قال باشتمال الهلية البسيطة على الوجود الرابطي او العدم الرابطي ان اراد مرتبة الحكاية فقد اصاب ان اراد مرتبة المحكي عنه فقد اخطأ ومن نفى ذلك فامره بالعكس والمحكي عنه للهلية البسيطة عند هذا المحاكم وجود الشيء في نفسه وعدمه في نفسه وكلام صاحب الافق المبين صريح في ان مصداق الهلية البسيطة الحقيقية تجوهر الموضوع او لا تجوهره ومصداق الهلية البسيطة المشهورية وجوده في نفسه وعدمه في نفسه والشارح قد تبعه جريا منه على سجيته في التقليد وكلام المحاكم المذكور في كتبه مضطرب فقد قال فيما نقل عنه الشارح في الحاشية ان المحكي عنه للهلية البسيطة هو وجود الشيء في نفسه وانه ليس مشتملا على الوجود الرابطي وان الهلية البسيطة في مرتبة الحكاية مشتملة على الوجود الرابطي اي النسبة الرابطة وقال في موضع آخر ان مطلق ثبوت الشيء للشيء في مرتبة الحمل متاخر عن ثبوت المثبت له ثم قال فان قيل ثبوت المحمول للموضوع مفاد العقد في الهلية المركبة لا في الهلية البسيطة لان وجود الشيء هو نفس موجوديته وليس وجوده وجودا في الموضوع بل هو وجود الموضوع فليس له ثبوت للغير فضلا عن ان يستدعي ثبوت المثبت له قلنا لا يلزم من ان لا يكون وجوده في نفسه وجودا في الموضوع ان لا يكون وجودا في المعروض كيف قيام الوجود بالماهية ضروري وقد ذهب الشيخ الرئيس وغيره من القدماء الى ان كل قضية مركبة من ثلثة اجزاء الطرفين والنسبة والمتاخرون الى ان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء بناء على اعتبارهم النسبة التقييدية انتهى وقال في الحاشية المعلقة على قوله وقد ذهب الشيخ الى آخره الحاصل ان الحكاية متحدة مع المحكي عنه واذا كان في الحكاية امر ليس في المحكي عنه لم يكن الاتحاد بينهما انتهى وهذا الكلام صريح في ان الحكاية والمحكي عنه متحدان بالذات وان في المحكي عنه ايضا نسبة وان المحكي عنه للهلية البسيطة مشتمل على الوجود الرابطي وان في الهلية البسيطة حكاية عن قيام الوجود بالماهية وهذا مخالف لما قال في المحاكمة وقال هذا القائل في بعض كتبه تحقيق المقام ان المحمول الذي هو الوجود وجوده هو وجود الموضوع والمحمول الذي هو غير الوجود وجوده هو وجوده للموضوع فالهلية البسيطة بحسب المحكي عنه ونفس الامر لا تحتاج الى الوجود الرابطي وبحسب الحكاية والعقد الذهني

تحتاج الیه بخلاف الهلیة المرکبة فانها بحسب کلا الاعتبارین تحتاج الیه انتهی وهذا مطابق لما ذکره هذا القائل فی المحاکمة وایضا قال هذا القائل
فی بعض کتبه ان الحکایة هی نفس مفهوم القضیة والمحکی عنه مصداقها والنسبة انما هی فی الحکایة دون المحکی عنه والتغایر بینهما بالذات
لا بالاعتبار انتهی وهذا ایضا مخالف لما نقلنا عنه آنفا فانظر الی التهافت بین کلماته وهی مع ما فیها من التهافت والتدافع لا تستحق
ان یعتنی الیها فضلا عن ان یعول علیها اما قوله ان ثبوت شیٔ لشیٔ فی مرتبة الحمل یتاخر عن ثبوت المثبت له فلانه ان اراد ان مطلق
ثبوت شیٔ لشیٔ فی مرتبة الحکایة الذهنیة یتاخر عن ثبوت المثبت له فی الواقع ای ان النسبة التی اعتبرها الذهن متاخرة عن وجود المثبت
له فلا یتوجه علیه ما اورد علیه بقوله فانقیل الخ فان الکلام علی هذا التقدیر لیس فی مفاد العقد ای مصداقه المحکی عنه بل فی مرتبة الحکایة
الذهنیة حتی یقال ان ثبوت المحمول للموضوع مفاد العقد فی الهلیة المرکبة دون الهلیة البسیطة الی آخره فان الهلیة المرکبة والهلیة
البسیطة سیان فی الاشتمال علی النسبة الرابطة فی مرتبة الحکایة عند هذا القائل ایضا ولا یحتاج الی ما اجاب به من انه لا یلزم من ان لا یکون
وجوده فی نفسه وجوده فی الموضوع ان لا یکون وجوده فی المعروض وبلغو قوله کیف وقیام الوجود بالماهیة ضروری کیف والنسبة الرابطة
الذهنیة لیس معناها قیام الوجود بالماهیة ولو کان للوجود قیام بالماهیة فانما هو فی مرتبة المحکی عنه لا فی مرتبة الحکایة الذهنیة التی فیها الکلام
وان اراد به ان مطلق ثبوت شیٔ لشیٔ فی نفس الامر والواقع المحکی عنه سواء کان بالانضمام الی المثبت له او انتزاعه عنه یتاخر عن ثبوت
المثبت له فی الواقع لبطل سیاق کلامه حیث نفی تاخر ثبوت شیٔ لشیٔ عن ثبوت المثبت له علی الاطلاق فی مرتبة الحلول ای مرتبة
المحکی عنه وخص تاخره عنه بالاتصاف الانضمامی وذهب الی کون الاتصاف بالوجود انتزاعیا وعدم تاخر الاتصاف الانتزاعی عن
وجود الموصوف واما قوله قلنا لا یلزم من ان لا یکون وجوده فی نفسه وجوده فی الموضوع ان لا یکون وجوده فی المعروض کیف وقیام
الوجود بالماهیة ضروری فمما یقضی به العجب فانه ان اراد به ان الموصوف بالوجود لیس موضوعا ای محلا مستغنیا عن الحال الذی هو
الوجود وان کان محلا للوجود وکان الوجود حالا فیه فحاصل کلامه یرجع الی ان محل الوجود لا یسمی موضوعا فی الاصطلاح بل

الحمد لله الذی بفضله العظیم ومنه الجسیم قد استتب طبع الحواشی العتیقة العجیبة الانیقة
الغریبة المعلقة علی شرح السلم للقاضی مبارک تجاوز عنه الله تعالی وتبارک
المؤلفة للسابح ببحار العلوم العقلیة السائح فی براری الفنون الحقیقیة الصائد اوابد التدقیق
الصاعد علی عرش التحقیق المولوی محمد فضل حق الخیرابادی عامله الکریم ذو الایادی
بکرمه المتمادی الی یوم التنادی فی مطبع مصلح المطابع الواقع فی بلدة دهلی سنه ۱۸۹۹ع

بسم الله الرحمن الرحيم

تذكرة الحاشية المعلقة على شرح السلم للقاضي مبارك المؤلفة للمولوي فضل حق الخيرابادي ومؤلفها

الحمد لله الذي جعل العلم الواحد من العلوم وهو المنطق آلة لما عداه۔ ويسّر على العقل وسببا بما سواه۔ والصلوة على نبيه المبتغى رضاه۔ وعلى آله واصحابه الذين بهم اهتداه

اما بعد فيقول العبد المفتقر الى الله خواجه مصلح الدين الراجي عفوه يوم الدين۔ ان شرح السلم للقاضي مبارك عفا عنه الله تعالى وتبارك قد اشتهر بين طالبي العلم ومعلميه متانته واشكاله۔ وانتشر دقته واعضاله۔ وكثير من العلماء قد علقوا عليه التعليقات والحواشي۔ لتنزيل عنه الغواشي۔ فلم تغن من كشفه شيئا الا التعليقات للفاضل المشهور بالمنطق والعلوم العقلية بين الجمهور۔ المعروف من الغرب الى الشرق المولوي محمد فضل حق الخيرابادي عامله الله بكرمه المتمادي يوم ينادي المنادي الذي هو بحر المنطق والعلوم الحكمية من شرب قطرة منه فقد صار بحرا لا ساحل له شيخا لا مخاصم له۔ مرجعا يجذب اليه كل استاذ لا مانع له فان كنت في شك مما اقول۔ فمن مؤلفاته التعليقات المعلقة على شرح السلم للقاضي مبارك تشهد على قولي بلا فضول۔ فان ما يشهد ويدل على حال الفاعل حال المفعول۔ فانظر الى هذه الحواشي والتعليقات۔ ليظهر لك ما فيها من غرائب التوضيحات والتحقيقات وابين لك شيئا مما فيها على الاجمال۔ وانما يظهر بالمطالعة تفصيل حقيقة الحال۔ فاستمع لما يقال۔ ان هذه التعليقات اظهرت ما خفي في الشرح من المعاني۔ وفتحت ما اغلق فيه من الالفاظ والمباني۔ وحققت ما فيه من المسائل۔ وجعلتها مشرقة كالشمس بالدلائل ونقحت تنقيحا ليس فوقه تنقيح۔ ووضحت توضيحا لا يفوقه توضيح۔ واشتملت على تحقيق وتيسير لكل مسئلة مشكلة دقيقة من المسائل المنطقية۔ وتضمنت على تنقيح وتبيين لكل مبحث من المباحث المغلقة المعويصة المشتمل عليها الكتب المنطقية الدرسية۔ فلله المحشي فانه ما حقق في هذه الحاشية ما في هذا الشرح فقط بل حقق فيها ما فيه وما في سائر الكتب المنطقية الدرسية وما في المنطق واثبت الحق فيما اختلف فيه من المسائل بالحجج القاطعة البينة الواضحة بحيث انجلت حقيقته على كل ذكي وغبي وعلى كل ماهر كامل وبليد ناقص۔ وبين المطالب بعبارة واضحة خالية عن اللغات المشكلة يفهمها كل مبتد ومنته۔ والذين يدعون انهم يعلمون المنطق وما هم بعالمين حين يرون هذه الحاشية يعترفون ان نفوسهم كانت عارية عن نقوش المنطق وان المنطق ما في هذه الحاشية وان في هذه الحاشية لب كل الكتب وزبدة سائر الزبر وان فيها ما ليس فيها ومن كانت عنده هذه الحاشية كان يكتمها ولا يريها احدا ولو كان طالب الرؤية يحيل بالف حيلة فهذا العبد العاجز خواجه **مصلح الدين** عفا الله عنه يوم الدين اراد ان يشيع هذه الحاشية الجليل الشان۔ الباهر البرهان ويعمم فوائدها التي لم يمسها اكثر من الانس ولا جان۔ فطلب نسخة هذه الحاشية القديمة من شمس العلماء المولوي محمد **عبد الحق** الخيرابادي۔ ابن المحشي العلام فاعطاني تلك النسخة بلا سوية لما كان بين ابيه وبين آبائي من المحبة القديمة والالفة العظيمة واعطاني حق تاليفها ايضا۔ **فاعلموا** ايها الطالبون والعالمون ان هذه النسخة المطبوعة منقولة من تلك النسخة القديمة **واعلموا** ايضا ان هذه الحاشية لا جدي من تفاريق العصا وان هذه الحاشية تغني عن سائر الكتب فعليكم ان تشتغلوا بتعلمها وتعليمها فان هذه هي التي كنتم تطلبونه فما كنتم تجدونه وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله وآله وصحبه اجمعين

ربيع الاول سنه ١٣١٧ هجري نبوي